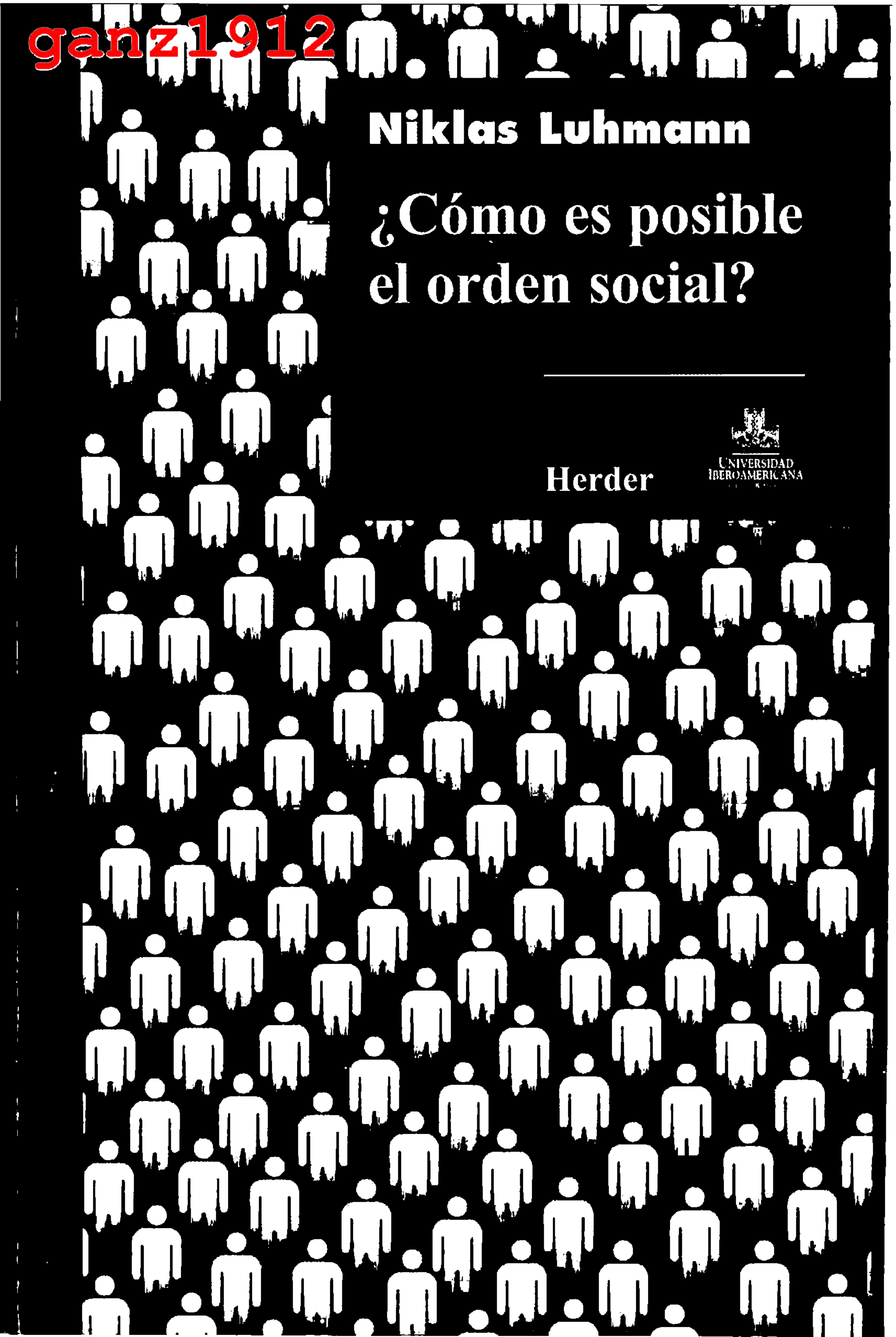

ganz1912
Niklas Luhmann
¿Cómo es posible el orden social?
Herder
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

¿CÓMO ES POSIBLE EL ORDEN SOCIAL?

NIKLAS LUHMANN

¿CÓMO ES POSIBLE EL ORDEN SOCIAL?

Herder



¿Cómo es posibe el orden social?
Niklas Luhmann

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Luhmann, Niklas, 1927-1998
¿Cómo es posible el orden social? / Niklas Luhmann.

1. Conocimiento, Sociología del. 2. Sociología — Filosofía. 3. Sistemas sociales. 4. Estructura social. I. Morandé Court, Pedro. II. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. III. T.

HM 651 L8418 2009

Título original: *Wie ist soziale Ordnung möglich? de Gesellschaftsstruktur und Semantik*

Diseño de cubierta: Armando Hatzacorsian
Traducción: Pedro Morandé Court
Corrección de estilo: Areli Montes

Formación electrónica:
Quinta del Agua Ediciones S.A. de C.V.
qae@prodigy.net.mx

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar en 2010 en Acabados de Impresión y Encuadernación Fusión, S.A. de C.V.

ISBN-13: 978-607-7727-05-7

Este libro fue publicado en colaboración con la Universidad Iberoamericana, A.C.
www.uia.mx

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Herder

www.herder.com.mx

ÍNDICE

RECONOCIMIENTO

La culminación en forma de libro de este estudio –enmarcado en el proyecto del Dr. Javier Torres Nafarrate: *Complejidad y sistemas sociales. Consideraciones sobre la teoría de la diferenciación de Niklas Luhmann*– se debe al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

JAVIER TORRES NAFARRATE

PRESENTACIÓN

El texto que se ofrece a continuación es una verdadera joya de la teoría sociológica. Lo traduje con fines docentes, puesto que considero que no debería faltar en ningún programa de enseñanza de la teoría sociológica, especialmente, a nivel de posgrado. Se trata ciertamente de un texto complejo, puesto que supone en el lector un gran conocimiento de diversos autores que han elaborado teorías acerca de la sociedad, desde Aristóteles hasta nuestros días. Pero ofrece la inmejorable oportunidad de comprender cómo el propio Niklas Luhmann sitúa su contribución a la teoría sociológica en continuidad y renovación de una larga historia de observación y elaboración conceptual del fenómeno social.

Hasta Kant, sostiene Luhmann que la teoría sociológica se logró fundamentar sólo en relación a su plausibilidad, es decir, al grado de correspondencia e isomorfismo que una mayoría podía observar y acreditar entre la forma de la organización de la sociedad y la forma de organización de la teoría. Ello habría sucedido utilizando la teoría, alternativamente, tres recursos básicos de carácter axiomático que, como tales, no requerían fundamentación: una *petitio principii*, como por ejemplo, la afirmación "existe la comunidad"; una metáfora, como por ejemplo, la fusión de conciencias o de intersubjetividades como se encuentra en el concepto de "conciencia colectiva" de Durkheim y, finalmente, el uso de un modelo social conocido, como por ejemplo, el contrato, para aplicarlo a la sociedad en su conjunto, hablando de ella como el resultado de un contrato social. Pero desde Kant existe una nueva posibilidad de fundamentación determinada por su famosa pregunta "¿cómo es posible

conocer?", que indaga acerca de las condiciones de posibilidad tanto del conocimiento puro, referido a la filosofía y las ciencias, como del conocimiento práctico, referido a la moral y las costumbres, como del juicio. Esta nueva forma del preguntar, que tanto influyó en la filosofía postkantiana, no tuvo, sin embargo, el mismo impacto en las ciencias sociales que, en general, continuó la usanza de la construcción axiomática ya mencionada, con la sola excepción de Georg Simmel, quien fue el único que elaboró un excurso con el título "¿Cómo es posible la sociedad?" en el cual, al modo kantiano, intenta definir cuáles son los *a priori* que deben suponerse para que exista la sociabilidad y que, en tal condición, deberían ser asumidos por la teoría sociológica como su fundamento, es decir, como una suerte de *a prioris* sociológicos. Se sabe que Simmel no tuvo, sin embargo, a este respecto, continuadores.

Había que esperar una inteligencia, como la de Luhmann, acostumbrada a pensar en las condiciones de posibilidad de los fenómenos sociales, para que esta preciosa herencia teórica pudiera reactualizarse. Como había indicado Simmel, la pregunta kantiana acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento bien podía extenderse, por parte de las ciencias empíricas, a sus respectivos ámbitos fenoménicos. Así, la pregunta ¿cómo es posible el orden social? debería poder mostrar también su fecundidad en el ámbito de la fundamentación de la teoría sociológica y esto es lo que demuestra magistralmente el texto de Luhmann. Ella permite delimitar un ámbito de problematización genuinamente sociológico con capacidad de identificar a la sociología como ciencia autónoma. Permite también, retrospectivamente, recuperar toda la reflexión sociológica que fue desarrollada en el curso de la historia del pensamiento occidental, aun cuando haya aparecido clasificada como filosofía social, filosofía política, ética o cualquier otra denominación, y no se haya planteado la pregunta de cómo es posible el orden social de manera explícita.

Abordado desde la óptica de la teoría de sistemas, este modo de interrogación permite un aporte muy original, consistente en clarificar la relación entre la teoría sociológica y la epistemología. En

efecto, usualmente se considera que todas las teorías científicas son dependientes de sus respectivos supuestos epistemológicos y, por ello, que la cuestión del fundamento de cada disciplina trasciende los límites disciplinarios. Existen varios miles de páginas escritas acerca de la epistemología de las ciencias sociales y de la sociología en particular. Pero este mismo argumento habría que extenderlo hoy día, con iguales o mejores razones, hacia la biología del conocimiento, la psicología cognitiva y hacia cualquiera otra disciplina cuya problematización afecte directa o indirectamente la producción del conocimiento, con la dificultad adicional de jerarquizar posteriormente estas distintas visiones en una síntesis coherente.

Una teoría de la diferenciación funcional de la sociedad en subsistemas especializados, en cambio, permite entender la formación del subsistema de la ciencia no como un producto de la discusión epistemológica de las diferentes ciencias empíricas sino como un logro de la organización de la sociedad misma. Así, aunque la sociología deba reconocer el papel rector que juega la epistemología en la diferenciación del código científico que clasifica el conocimiento como verdadero (empíricamente verificado) o falso (empíricamente "falsado", para usar la expresión de Popper), ella misma, por su parte, como teoría-del-sistema-en-el-sistema, permite situar la epistemología en su ámbito propio y observar también otros sistemas que no corresponden al ámbito de la ciencia, cuya constitución y operación no guardan relación alguna con la epistemología. Con esta observación, la sociología queda en situación de explicar la epistemología desde su propia teoría sociológica, constatando la operación de auto y heterorreferencia que afecta tanto a la epistemología como a la sociología. En cierto sentido, toda la tradición de la sociología del conocimiento había trabajado sobre esta posibilidad, pero nunca había logrado teorizarla como una observación de segundo orden, permaneciendo más bien como el punto ciego de su observación.

Como consecuencia, la sociología no sólo puede independizarse del trascendentalismo de la formulación kantiana, sino explicar, incluso, el recurso al trascedentalismo como una de tantas opciones contingentemente disponibles para la semántica de la autodescripción de los

sistemas sociales en un momento determinado de su proceso de diferenciación. Puede también tomar distancia respecto a la plausibilidad de sus teorías y al grado de aceptación social que ellas logren obtener en un determinado momento histórico, haciéndolas más dependientes de sus propios conceptos. Gana la sociología, de este modo, capacidad de abstracción y de universalización, haciéndose más independiente de las corrientes de opinión a la moda y más rigurosa en la descripción y explicación de cómo opera la sociedad.

Desde el punto de vista de la reconstrucción histórica de la teoría, Luhmann afirma que Aristóteles identificó dos ámbitos de problematización de las relaciones sociales que han determinado todo el desarrollo posterior de la teoría sociológica: el ámbito de la interrelación e interpenetración entre individuos, que él trató en la *Ética nicomaquea* y el ámbito de la relación entre cada individuo y la sociedad en su conjunto, que él trató en la *Política*. Aunque el tratamiento es coherente en ambos planos, debido especialmente al teleologismo característico del pensamiento aristotélico, el filósofo no logró unificar ambas dimensiones en una sola pregunta, debiendo contentarse con el recurso a la analogía de la vida lograda, sea en el ámbito de la amistad interpersonal, sea en el ámbito de la amistad cívica que, se supone, "debería" caracterizar a la *polis*.

Luhmann muestra, a través del pensamiento de numerosos teóricos posteriores, cómo la sociología ha heredado esta doble formulación aristotélica y no ha logrado hasta el presente encontrar la unidad de la diferencia entre estos dos planos. O bien ha concentrado su atención en una sola de las dos dimensiones, olvidándose de la otra, o bien ha declarado a una de ellas como la dominante y a la otra como subordinada, o bien, finalmente, ha reivindicado, como en el famoso caso de Merton, las "teorías de alcance intermedio", aplicando una u otra alternativa arbitrariamente, según su conveniencia, y renunciando a la consideración unitaria de la delimitación del problema sociológico. Luhmann piensa, en cambio, que la reformulación de la pregunta desde la técnica kantiana en términos de ¿cómo es posible el orden social? permite la consideración unitaria de la diferencia descubierta en el pensamiento aristotélico, a condición,

sin embargo, de que en un esquema como el ofrecido por la teoría de sistemas, se supere el trascendentalismo resultante de la pretensión teórica de suponer que se tiene acceso a un punto de observación externo de la sociedad, desde el cual se ve el conjunto, y que se supere también esa pretensión analítica, derivada de la anterior, de entender la racionalidad de la realidad "*como si*" se tratase de una combinación de las variables arbitrariamente escogidas por quien formula la teoría.

Como se trata paradojalmente de una pregunta ya resuelta, puesto que el sentido de la pregunta supone que el orden social es posible (sólo pregunta por el cómo) y, por otro lado, de una pregunta irresoluble, puesto que, expresado en el lenguaje de la teoría de sistemas, siempre habrá en el entorno una complejidad más alta que la que el sistema (en este caso la teoría sociológica) puede procesar, la función que cumple esta problematización es mantener el esfuerzo teórico siempre abierto a la descomposición de esta pregunta en subpreguntas con referencias más específicas que permitan la constante renovación de la teoría, pero sin renunciar a la comprensión de la unidad de estas diferencias y, con ello, a la unidad de la sociología como disciplina científica.

Pedro Morandé Court
Pontificia Universidad Católica de Chile

En el centro del interés teórico del siguiente ensayo se encuentra una delimitación del problema, del que se ha dicho ha constituido a la sociología como disciplina científica. La delimitación misma del problema se ha desarrollado en un largo proceso de trabajo con teorías y, en esa medida, es un componente de ellas mismas, como comprensión adecuada del conocimiento de la teoría que presupone la delimitación del problema que le sirve de orientación. Es en este sentido que la sociología es teoría social, no porque el término «social» esté circunscrito en su contenido semántico y pueda ser identificado con mayor o menor resolución, sino porque refiere básicamente sus asuntos al problema de la incierta posibilidad de la socialidad. En esa medida, lo que está a disposición de la disciplina no es su título ni el concepto más general sobre su objeto, sino la delimitación constitutiva de un problema que está referido a un horizonte semántico de la mayor amplitud.[1] Sin que haya que hacer de esto un problema, el uso que se hizo de la palabra «social» fue un uso coloquial y no un uso socialmente diferenciado. Recién la referencia al problema es un indicador de que se le aplica de manera especializada en el contexto de una ciencia ya diferenciada.

El recurso a la delimitación del problema tiene consecuencias muy amplias, incluida la pregunta de si acaso puede ser admitido, en

[1] Así también, para las ciencias de la educación, Karl Salomo Zachariä, *Über die Erziehung des Menschengeschlechts durch den Staat*, Leipzig 1802, p. 20 ss.; y para la sociología, Samuel N. Eisenstadt/ M. Curelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*, New York 1976, especialmente p. 55 ss.

lo absoluto, desde un punto de vista científico-teórico y con qué consecuencias. Resulta conveniente, entonces, presentar al principio de esta investigación algunas de esas consecuencias, ya que desde ellas se puede hacer visible toda la amplitud de la pregunta «*¿cómo es posible el orden social?*»

Una disciplina adquiere carácter *universal* no en la medida en que está constituida por objetos (o clases de objetos), por extractos del mundo real, sino por la delimitación de un problema. Bajo la perspectiva de esta delimitación se puede referir a cualquier objeto posible. Ya no deberá su unidad a un ámbito de objetos previamente seleccionados, sino a sí misma. Los límites de su ámbito de competencia ya no estarán determinados en el entorno de los objetos, sino que provendrán de los artefactos del sistema científico como resultado de establecer otras perspectivas problemáticas dentro del sistema de la ciencia.

La unidad, la universalidad y la delimitación del problema exigen un estilo especial de reflexión que la remita a sí misma. Debe incluir sus propias condiciones de posibilidad; debe problematizar su propia posibilidad. También la pregunta «*¿cómo es posible el orden social?*» es sólo posible si el orden social es posible. Esto mismo es válido si se pregunta por la posibilidad de la educación, del conocimiento, etc. Entre otras cosas, esto quiere decir que la delimitación de problemas constituyentes siempre hace referencia a problemas ya resueltos, de lo contrario, ellos mismos no serían posibles. Construidos de manera autorreferencial, tampoco pueden propiamente ser fundamentados. No obstante, toda teoría que ofrezca una respuesta debe someterse a un **test** complementario: si acaso es capaz de incluir la condiciones de posibilidad de su delimitación del problema. El lugar de una fundamentación lo ocupa, en cierta medida, este **test** de autorreferencia.

Esto cambia, a su vez, el estado de la fundamentación al interior del sistema de la ciencia. ¿Cómo se pueden controlar la unidad, el contexto de fundamentación y la atención prestada a los límites? La epistemología, para constituirse, ya se había remitido a sí misma a la unidad de una problematización. Su problema fundamental es: ¿cómo es posible el conocimiento verdadero / falso? Esta delimita-

ción del problema fue reespecificada por el esquematismo binario de la lógica y por otras prescripciones, de entre las cuales una de las hoy día más prominentes es el principio de falsación; esto es, la reducción a la pregunta: ¿cómo es posible el conocimiento falso? Así se estableció una metaciencia, primordialmente reguladora, al interior del sistema de la ciencia. Hablando sociológicamente, la ciencia se estableció como un subsistema social que produce teoría sobre sí mismo, por tanto, un sistema que contiene la teoría del sistema como parte de sí mismo; un sistema que reflexiona con la ayuda de una diferenciación interna, de un subsistema.

De este modo, la epistemología es parte de su objeto. Liberándose de todo apriorismo, se constituye de manera autorreferencial. Dogmáticamente se declara como adogmática. La consecuencia de todo esto ha sido, no en último término, el creciente interés por la historia de la ciencia que también debe incluir la historia de la epistemología, puesto que si cambia una parte del sistema, se modifica también el sistema. En este sentido la ciencia antes de Kant no es lo mismo que después de Kant; antes de Popper, que después de Popper.

Un orden regulado jerárquicamente de esta manera, en el que la epistemología fija las condiciones bajo las cuales otras empresas de conocimiento pueden llegar a tener la pretensión de científicas, se expone sin embargo al peligro, si la forma de preguntar *«¿cómo es posible?»* se expande a otras disciplinas y se transfiere a ellas un estilo autorreferencial de fundamentación. La estructura autorreferencial de la delimitación del problema se hace cada vez más evidente si la problematización se convierte en un caso de aplicación sobre sí misma. Esto no es exclusivo del conocimiento. También una teoría general de sistemas debe poder considerar la pregunta *«¿cómo es posible el orden?»* como una cuestión de regulación (aunque todos los elementos pudieran ser arbitrariamente objeto de una mayor descomposición). En la biología moderna también afloran problemas semejantes, especialmente en la biología del conocimiento.[2]

[2] Cfr. Humberto Maturana, "Neurophysiology of Cognition", en: Paul L. Garvin (ed.), *Cognition: A Multiple View*, New York 1970, pp. 3 - 23.

Para una teoría general del orden, como para la cibernética y las ciencias de la naturaleza, esta problemática se ha mostrado como algo relativamente marginal porque en ellas no se trata primariamente de objetos de conocimiento, sino tan sólo de manera colateral. El posible conflicto con la epistemología, que pudo haberse encendido con tan sólo referirse al problema del conocimiento, pudo evitarse gracias a que nunca se le consideró como problema de fondo. Para la sociología se dio una situación diversa, no tanto por cuestión de principios, sino más bien por la extensión de sus efectos. La pregunta *«¿cómo es posible el orden social?»*, toca a la epistemología de modo más inmediato y concreto que la problematización teórica general del orden, porque con la ayuda del análisis sociológico se pueden reformular los presupuestos básicos de la epistemología. Y esto no sólo es posible, sino que es una consecuencia inevitable del intento de esta ciencia de constituirse como unidad bajo la perspectiva con que delimita su problema. Un ejemplo nos lo ofreció ya la tesis de que la epistemología sería, en tanto subsistema de un sistema, parte de su objeto, y que se declinaría bajo el modelo general de la diferenciación sistémica.

A partir de este desarrollo se deben sacar las consecuencias: ¿Es la epistemología imposible como ciencia separada, y puede existir sólo al interior de las disciplinas como un esfuerzo para realizar el tipo de fundamentación autorreferencial y, por cierto también, como intercambio de experiencias interdisciplinarias en relación con este problema especial? Dejaré sin contestar esta pregunta, puesto que más importante que fusilar al rey, es el problema de si la estructura de reemplazo está lo suficientemente preparada o, incluso, si puede llegar a prepararse. En la búsqueda de un estilo de fundamentación autorreferencial y con la pregunta directriz «¿cómo es posible el orden social?» no se trata de sustraerle a la sociología el control epistemológico o de contraponerla como una suerte de «ciencia del espíritu» a las ciencias de la naturaleza. Más bien se trata, por el contrario, de poner ante la vista las posibilidades de fundamentar sociológicamente a la epistemología. Y sólo en un segundo plano se podría verificar si una epistemología

con estas características pudiera quedar subordinada a la sociología como ciencia.

La estructura de un análisis semejante la tomamos de la teoría de la diferenciación sistémica que obliga a distinguir entre distintos sistemas de referencia. Con la delimitación del problema «*¿cómo es posible el orden social?*», la sociología remite sin más a los sistemas sociales, por tanto también al sistema omnicomprensivo de la sociedad. El sistema social llamado ciencia, dentro del cual opera la sociología, sin que pierda su relevancia social global, es tan sólo un subsistema de la sociedad que opera bajo criterios funcionales específicos. La epistemología gobierna sólo este subsistema. La sociología, sin embargo, en razón del modo en que delimita su problema es reflexión científica del sistema global de la sociedad. Es teoría-del-sistema-en-el-sistema de la sociedad. Por otro lado, es un subsistema del sistema de la ciencia, para el cual la epistemología asume la función de la teoría-del-sistema-en-el-sistema. Por tanto, si se quiere realizar la reflexión social, en cuanto científica, debe hacerse desde la posición de un subsistema, puesto que sólo desde esta posición se hace posible conservar simultáneamente en la mirada el sistema global (al cual ambos pertenecen) y el subsistema, y con ello, reflexionar también paralelamente en el aumento de sus pretensiones y en la intensificación y especificación de sus criterios, como consecuencia de la diferenciación.[3]

Quien considere la epistemología de manera dogmática podría, en seguida, hacer un juicio rápido y duro.[4] Pero a lo único que conduciría es a prohibir o a descalificar científicamente aproximaciones teóricas que obligan, desde el punto de vista de la lógica, a comprender la investigación misma como parte de su ámbito de objetos. Con

[3] Parecidas estructuras, pero más fuertemente esquematizadas, que llevan a caracterizar alguno de los sub-subsistemas, se pueden descubrir en la teoría general del sistema de la acción de Talcott Parsons. Cfr. Niklas Luhmann, "Interpenetration bei Parsons", *Zeitschrift für Soziologie 7* (1978), pp. 299-302 (302)

[4] Esta aplicación de la teoría de sistemas sobre sí misma es, por lo menos como teoría política, un «absurdo» opina, por ejemplo, Heinrich Busshoff, *Methodologie der Politikwissenschaft*, Stuttgart 1978, p. 33.

ello se sacrificaría toda la psicología (para no nombrar sólo a la sociología y a la teoría de sistemas), ya que no se puede discutir de que en toda investigación hay envueltos procesos psíquicos.[5] Además, sería difícil no reconocer por qué no podría ser de utilidad la posibilidad de desdogmatizar sociológicamente la epistemología y compararla con otras teorías «vernáculas» del sistema-en-el-sistema.

Desde este trasfondo histórico, que surge del mismo desarrollo reciente de la ciencia, parecería sensato, en el caso del análisis en general de la problemática constitutiva de la disciplina y, particularmente, en el análisis de la delimitación del problema «*¿cómo es posible el orden social?*», suspender por un momento el control epistemológico. Lo primero que habría que esclarecer con máxima imparcialidad es el terreno en donde se encuentran los problemas en relación con los cuales la regulación epistemológica podría eventualmente intervenir para impedirlos o para desarrollarlos.

[5] Para prevenir una objeción: Es una pregunta muy diferente, si y cómo la epistemología debe tratar esto, abstraerse de esto, interrumpir autorreferencias, separar variables independientes y dependientes, etc. Esto puede ser necesario para investigar, pero en los casos que tenemos a la vista es una limitación suplementaria, cuya plausibilidad debe ser probada en relación con el enfoque teórico que tiene por base. Así, por ejemplo, se enfrenta actualmente la psicología social ante la pregunta si acaso las diferencias de percepción y de atribución de actores y observadores que descubre en su ámbito disciplinario, no valgan también para su misma práctica de investigación, es decir, que no conduzcan a resultados transmisibles a los actores. Cfr. Wulf - Uwe Meyer / Heinz – Dieter Schmalt, "Die Attributionstheorie" en: D. Frey (ed.), *Kognitive Theorien der Sozialpsychologie*, Bern 1978, pp. 98-136 (114 iss.). La clase de precauciones que habría que tomar, cuando es del caso, para asegurar la universalidad de la veracidad de los resultados científicos, no se puede deducir de la teoría científica, sino sólo del análisis del objeto y fundarse empíricamente.

II

Aun cuando se pudiera poner entre paréntesis la pregunta acerca de la licitud epistemológica, se deben distinguir todavía dos niveles del análisis teórico referido a la delimitación de problemas. Por una parte, la delimitación de problemas tiene relación con aquellas teorías científicas que se proponen la resolución de un problema y en cuyo procesamiento operacionalizan la manera de delimitarlo. Por otra, nuestras proposiciones se desenvuelven en el plano de una teoría general acerca de la delimitación de problemas. Ellas sirven para clarificar la función de la delimitación de problemas en el contexto de una epistemología que, a su vez, se pueda fundamentar en la sociología. Dicho con más agudeza: sin recurrir a la siempre ya resuelta solución al problema del orden social no podría desarrollarse, puesto que todo conocimiento relativo a la socialidad es un conocimiento ya ordenado.

Un análisis de la función de la delimitación de problemas lleva de vuelta hacia hipótesis teórico-sistémicas y teórico-evolutivas. Partimos del supuesto de que los sistemas complejos pueden desarrollar y conservar un orden sistémico específico, sólo bajo la condición de que su entorno sea de una complejidad más elevada. En este sentido existe una especie de presión ecológica de complejidad no sólo como condición del surgimiento, sino también del funcionamiento de los sistemas complejos.[6] *Ambas* condiciones, tomadas en conjunto,

[6] Ampliamente reconocido. Véase, por ejemplo, Donald T. Campbell, "Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution", en: Herbert R. Barringer/George I. Blanksten/ Raymond W. Mack (eds.), *Social Change*

constituyen la premisa de los análisis téorico-evolutivos que se ocupan no sólo de la construcción, sino también de la conservación y destrucción de sistemas inmersos en entornos que se transforman. Consolidando la delimitación del problema (y aquí se trata tan sólo de eso), las disciplinas científicas reaccionan ante esta condición de la evolución, de modo especial, al problema de la conservación de la complejidad del *entorno*, necesaria para la *auto*conservación.

Las disciplinas científicas son subsistemas del sistema de la ciencia, el que, a su vez, es un subsistema funcionalmente diferenciado del sistema de la sociedad. El hecho de que estas disciplinas puedan reducir complejidad del entorno mediante la forma en que delimitan su problema y que se protejan frente a otras maneras de procesar complejidad, es un hecho, por su parte, rico en presupuestos. Recién se hace posible por una forma singular de diferenciación social y, particularmente, por la diferenciación del sistema social de la ciencia. La pertenencia de las disciplinas al subsistema de la ciencia está garantizada, por encima de todo, por el sentido de la «limitacionalidad», es decir, las disciplinas no pueden usar discrecionalmente la operación de la negación, en el sentido de que toda negación acerca de la solución de un problema hace más probable que se considere aceptable otra solución. A esto es precisamente a lo que se refiere la forma del concepto «problema». Con él, la pertenencia al contexto del sistema de la ciencia es también la condición para que toda orientación hacia el entorno pueda adquirir la forma de la delimitación de un problema, ya que sin la garantía de la limitacionalidad, toda delimitación de problemas y, con ello, el concepto mismo de problema, perdería sus contornos.

Finalmente, la delimitación de un problema ayuda también al interior de la disciplina, si no a producir una nueva diferenciación, sí al menos a separar diversos sistemas de referencia. Talcott Parsons observó, en relación con la sociología norteamericana, que su institucionalización académica exigió su diferenciación tanto fren-

---

in Developing Areas: A Reinterpretation of Evolutionary Theory, Cambridge Mass. 1965, pp. 19-49 (40 ss.).

te a la «filosofía social» como también frente a los «**applied interests**», y que esto creó la posibilidad de que se consolidara un tipo de investigación empírico social metodológicamente controlado.[7] En términos sistémicos más precisos, esto significa, en primer lugar, liberarse de la evidencia y de las atribuciones de plausibilidad sostenidas socialmente en su momento, codificadas, por ejemplo, en términos de naturaleza o de moral; y significa, en segundo lugar, liberarse de la dependencia respecto a las definiciones del problema provenientes de otros sectores de la sociedad, con lo cual se posibilitó una investigación de los «**social problems**» como alcoholismo, criminalidad juvenil, aumento de divorcios o discriminación racial. Nosotros añadimos que una delimitación disciplinariamente unitaria del problema acaba también distanciándose de las exigencias de la investigación social empírica. Una vez aflojados los vínculos con las propuestas de sentido de la sociedad global, se pueden efectuar, al interior de la disciplina, tanto investigaciones aplicadas sobre problemas que el entorno quisiera tener resueltos, como también investigaciones con acento metodológico que buscan primariamente maximizar la función de verdad. Puede darse también una reflexión sobre la delimitación de problemas que busque la unidad de la interrogación con capacidad de generar teoría. Estas distinciones permiten ser referidas a la distinción más general de prestación, función y reflexión siguiendo el criterio de las referencias sistémicas.[8] En lo que sigue, no atenderemos a todo este complejo, sino tan sólo a la pregunta parcial de cómo fue posible que la sociología, a través de su diferenciación y de su manejo teórico, produjera una delimitación del problema sociológico que permitiera la reflexión sobre sí misma.

[7] Así en: "Some Problems Confronting Sociology as a Profession", *American Sociological Review* 24 (1959), pp. 547- 559.

[8] Más detalladamente para ello, Niklas Luhmann, "Theoretische und praktische Probleme der anwendungsbezogenen Sozialwissenschaften", en: Wissenschaftszentrum Berlin (ed.), *Interaktion von Wissenschaft und Politik: Theoretische und praktische Probleme anwendungsorientierter Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1977, pp. 16-39.

Sobre la base de reflexiones fundadas en la teoría de sistemas se pueden explorar más de cerca las condiciones necesarias para una delimitación del problema sociológico, constitutivamente propio y universal, y de las razones que explican la forma de la pregunta «¿cómo es posible..?». Tanto el «cómo» cuanto el «posible» tienen una función de descomposición en relación con una realidad determinada. Consideran lo dado como contingente de doble manera, de modo que en la contingencia sea posible que puedan darse otras relaciones. Con el «cómo» se establece que lo posible tiene que ser referido a las condiciones de su posibilidad y, de este modo, ser traído a la realidad (el conocimiento, por ejemplo, es referido a una facultad cognoscitiva). La forma semántica de la delimitación del problema anticipa que la relacionalidad ha sido considerada de manera contingente. La forma de la pregunta, y esto la distingue de la tradición escéptica, no deja expresar ninguna duda *de que* es posible. Ella se refiere al mundo real que hace posible y realiza lo posible. Nadie puede dudar que el orden social es posible y que realmente existe. La pregunta formula un *problema que ya ha sido resuelto*. Al mismo tiempo, y esto puede parecer paradójico a primera vista, formula un *problema irresoluble*, dado que no ofrece ni a la construcción de la teoría ni a la investigación[9] ninguna solución práctica ni metodológica, sino sólo un problema que aun en su solución permanece como problema, es decir, problematiza y reproblematiza todo modelo de respuesta ya adquirido. Si, por ejemplo, a la pregunta de «¿cómo es posible el orden social?» se responde en sentido clásico «mediante dominación», entonces el problema se desplaza a la teoría de la dominación, renunciando con esta respuesta, al menos temporalmente, al concepto de una sociedad libre de dominación.

[9] Esta distancia frente a la metodología y frente a los programas de investigación en sentido estricto es, para referirlo nuevamente a nuestro modelo teórico-sistémico, una exigencia de la diferenciación entre función y reflexión dentro de la disciplina. Esto no quiere decir que no tengan importancia ambas orientaciones de la actividad a favor del conocimiento y de la investigación aplicada.

Con la sola palabrita «cómo» no se da a entender suficientemente lo específico de la disciplina que se constituye por medio de la delimitación de su problema. Como ya se explicó, ello reside en que la disciplina, contrariamente al **common sense**, no percibe como contradicción que su problema fundamental se resuelva y quede a la vez sin resolver, sino que, por decir así, trata simultáneamente ambas posibilidades. Ella debe solucionar semánticamente esta contemporaneidad de lo resuelto y de lo no resuelto en la formulación del problema y en sus derivaciones, y debe preservarla en sus reformulaciones.

Una solución definitiva del problema fundamental, como al estilo de un juego de ajedrez, obligaría a la disciplina a detener sus esfuerzos, a suspender su actividad. Los problemas fundamentales no constituyen fines para la investigación. Su irresolubilidad se corresponde más bien con la excesiva complejidad del entorno del sistema. Codifica el gradiente de complejidad entre entorno y sistema como posibilidad de mejorar la situación de la teoría en relación con los problemas en sí mismo irresolubles. Las teorías que resuelven el problema fundamental de su disciplina, resuelven con ello un problema irresoluble. Estimulan la investigación bajo el presupuesto de una determinada hipótesis de solución. Mediante la irresolubilidad de su problema fundamental conservan, al mismo tiempo, la posibilidad de un cambio de teoría. Recurriendo a aquel resto de complejidad que permanece no considerado, se puede siempre aducir que a la solución del problema corresponde una comprensión no enteramente adecuada del mismo. Esto de ninguna manera sucede arbitrariamente sino en el marco de una limitacionalidad descompuesta mediante la delimitación del problema. Ello quiere decir que un eventual cambio de la teoría que altera la posición de una disciplina en relación con la delimitación de su problema puede y debe ser analizado como un proceso histórico, puesto que para la realización del cambio es determinante el enlace con la negación de la solución que se ha adjudicado al problema.

En el curso de un largo trabajo en el desarrollo de la teoría pueden cristalizar y quedar en la conciencia de la disciplina delimitaciones problemáticas más específicas que se refieren, por una parte, a

soluciones reales previamente encontradas, pero que llevan también, por otra, la impronta de lo irresoluble. Así, podría tal vez decirse que la física actual sitúa su problema en la posibilidad de continuar, a voluntad, con el proceso de descomposición de la materia, puesto que todas las recombinaciones parecen depender del grado de su descomposición. Dado que esto ya se sabe, entonces se construyen teorías que parten de estructuras y procesos emergentes en los cuales queda, por así decir, «corporeizado» el irresoluble problema fundamental. Orientaciones básicas muy parecidas se ofrecen en la sociología.[10] En la medida en que esta versión de la delimitación de problemas se expresa en un orden de tipo emergente, la sociología se encuentra en la necesidad de desarrollar criterios de decisión para acomodarse a este nivel de emergencia, desarrollando así disciplinas.

Como quiera que esto sea, para las siguientes consideraciones interesan más bien los aspectos teórico-evolutivos del proceso de diferenciación de disciplinas a partir de la manera en que delimitan problemas. La delimitación de problemas tiene aquí, por una parte, la función de estimulación y, por otra, de registro. Estimula a quien cree en el mejoramiento de la situación de la teoría en relación con su problema y trabaja en ello. Deberá hacerse dependiente de determinadas interpretaciones, que no podrá continuar descomponiendo porque le parecen evidentes o plausibles e incuestionables. Quien use la delimitación del problema sólo en su función de registro y documentación de su unidad y contexto, partirá más bien de la irresolubilidad del problema fundamental y podrá reconocer la relación que guardan diversas teorías con dicho problema. Cómo se equilibran estas dos perspectivas y en qué medida una o la otra determine la formulación del problema fundamental, dependerá no en última instancia de la situación histórica de la disciplina y del grado de diferenciación ya alcanzado o todavía por alcanzar.

Sospechamos, además, que el trabajo dedicado a la innovación de teorías disciplinarias universales se ha orientado más hacia la aportación de evidencias y cambios de plausibilidad de sus respecti-

[10] Cfr. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1937.

vos entornos sociales, que a la pura tarea de ordenamiento, registro y delimitación. Si ésta es una apreciación cierta, se puede deducir de ello que los cambios de plausibilidad, dependientes evolutivamente del nivel sistémico alcanzado por la sociedad global, se expresarán también en reformulaciones innovadoras en la delimitación de problemas de cada una de las disciplinas. Por el contrario, la función de conservar la delimitación del problema tiene menos necesidad de dichas plausibilidades y se puede deshacer de ellas poco a poco.

Las delimitaciones de problemas constitutivas de una disciplina están orientadas además, y éste es el segundo nivel de análisis, a evocar e instruir en la construcción de la teoría. Deben engarzar el nivel de abstracción que garantiza la unidad y el contexto de una disciplina, y el trabajo con las teorías, es decir, con los programas de investigación.

Desde el punto de vista histórico, la delimitación de problemas se desarrolla a través del trabajo con las teorías, como lo mostraremos con más detalle. Este trabajo presupone una cierta diferenciación –en la antigüedad se decía 'musas'–, pero no exige aún una relación entre la diferenciación del sistema de la ciencia y la diferenciación interna (diferenciación de disciplinas) que se impone recién en el siglo XIX.[11] Las divisiones y delimitaciones tenían más bien funciones didácticas. Sólo bastante más tarde se alcanzan problematizaciones consolidantes que permiten que aparezcan y que se discutan las preguntas relativas a la delimitación y a los principios constitutivos de las disciplinas.

La relación entre la delimitación del problema y la formación de teoría exige una descomposición o «factorización» de la delimitación del problema.[12] El problema fundamental bajo la forma de la pregunta «¿cómo es posible?» debe dividirse en subdelimitaciones que se puedan reelaborar. Esta exigencia está ya insinuada en la

[11] Cfr. sobre esto Rudolf Stichweh, "Differenzierung der Wissenschaft", *Zeitschrift fur Soziologie 8* (1979), pp. 82-101.

[12] Sobre esto, en general: Herbert A. Simon, "The Architecture of Complexity", *Proceedings of the American Philosophical Society* 106 (1962), pp. 467-482, reimpreso en: del mismo autor, *The Sciences of the Artificial*, Cambridge Mass. 1969, p. 84 ss.

indeterminación y en la necesidad de complemento del «cómo» y del «posible». Sólo un esquema de descomposición confiere a la delimitación de un problema un sentido útil para la investigación. Desde el punto de vista epistemológico, esta necesidad de reespecificación resulta de la estructura autorreferencial y de la improductividad lógica del problema fundamental. Visto desde la teoría de sistemas, la misma necesidad surge de la relación entre complejidad y tiempo. Más precisamente, de la relación entre la complejidad del entorno y el tiempo de trabajo en el sistema. Las teorías deben ser producidas en fragmentos para que puedan sobrevivir en el caso de un cambio de los enlaces teóricos o de cambios en los contextos semánticos. De lo contrario, cualquier cambio obligaría a empezar todo de nuevo. De modo correspondiente, deben fijarse las premisas y se deben aceptar variables independientes. La teoría es relativamente válida en términos de sus propios fundamentos, pero esta relatividad es, al mismo tiempo, un principio de relativa seguridad y estabilidad, lo que en el contexto de la comunicación puede oficiar como verdad.

Con ello quedamos frente a la pregunta de cómo puede fundamentarse un procedimiento de descomposición. Ciertamente, no bajo el esquema medio/fin, ya que la delimitación central del problema no contiene suficiente información como para que, una vez establecida como fin, pudieran derivarse de ahí los medios apropiados. Pero 'entonces' ¿cómo?

Tomemos, primero, un ejemplo. La pregunta puesta sobre premisas kantianas «¿cómo es posible la educación?» estimuló alrededor del 1.800 su propia reespecificación al quedar referida entonces o al alumno o al maestro, o a una antropología del desarrollo o a la pedagogía y a la didáctica.[13] Esta descomposición se sirvió de una disyunción que le permitió ganar la perspectiva de uno de los roles

[13] Cfr. por un lado Kajetan Weiller, *Versuch eines Lehrgebäudes der Erziehungskunde*, 2 tomos., München 1802-1805; por otro, Johann Friederich Herbarth, *Allgemeine Pädagogik* 1806, citado de las obras completas, Karl Kehrbach *et al* (ed.), 19 tomos, Langensalze 1887 ss. Tomo III: «Pädagogik ist die Wissenschaft, deren der Erzieher für sich bedarf» (p. 10).

para, desde allí, considerar el todo. Sólo en la investigación actual de las ciencias sociales surge la pregunta si acaso lo verdaderamente decisivo, si el contenido propiamente educativo radica en esa estructuralmente predeterminada diferenciación de la educación que trasciende a alumnos y profesores, y que convierte en víctimas de modo diverso a unos y a otros.[14] Entonces, los cortes propios de la descomposición deben hacerse de otra manera, como por ejemplo, distinguiendo el sistema de interacción en el aula, el sistema de organización de las escuelas y universidades y la relevancia social de una educación que ha llegado a diferenciarse de ese modo. El desarrollo mismo de la investigación ha llevado a relativizar la perspectiva de los roles desde la cual se podían dirigir pretensiones de moralidad o racionalidad a las personas. Su lugar lo toman ahora principios teórico-sistémicos que intentan fundamentar tanto genética como estructuralmente bajo qué restricciones las perspectivas de rol no idénticas pero complementarias, pueden formar una unidad operativa. un sistema.[15] Pero, entonces, también la descomposición de la delimitación del problema de base debe ser fundamentada desde el punto de vista teórico-sistémico.

Evidentemente, este ejemplo nada dice acerca del valor de verdad de la teoría de sistemas. Pero muestra en un caso particular cómo los desarrollos de las teorías cambian el esquema de descomposición de la delimitación de un problema y cómo pueden llegar a reformular en la problematización el sentido indeterminado y necesitado de complemento del «cómo» y del «posible». Además, es típico que esto acontezca de la mano del descubrimiento y reelaboración científica de los niveles emergentes de orden. Por ello, puede valer la pena hacer una investigación más amplia que estudie el desarrollo

[14] «Despite the best intentions of all, students are wasted and teachers disillusioned», piensan Martin V. Covington/ Richard C. Beery, *Self-Worth and School Learning*, New York 1976, p. 13. Cfr. también Philip W. Jackson, *Life in Classrooms*, New York 1968 y para una versión más optimista Robert Dreeben, *Was wir in der Schule lernen*, trad. alemana, Frankfurt 1980.

[15] Para esto, la tesis general de Talcott Parsons/Edward A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge Mass. 1951.

de la delimitación del problema sociológico bajo la fórmula «¿cómo es posible el orden social?», que mantenga ante la vista, al mismo tiempo, el contexto de la estructura social y el significado constitutivo de esta pregunta para la disciplina.

III

Si se observa, guiada por estas ideas preliminares, la historia del pensamiento sobre las relaciones sociales, se pueden investigar desde la antigüedad dos diferentes problematizaciones básicas que se desarrollaron conjuntamente.[16] No se dejan reducir una a la otra, pero tienen que ser trabajadas consistentemente por igual, por no decir respondidas por igual. Una de las preguntas apunta a las relaciones entre personas. Las personas son seres vivos separados, sustancias, individuos, sistemas con su propia conciencia, así como con una concepción diferente del gobierno de sus vidas. ¿Cómo es posible, que puedan establecer, sin embargo, relaciones ordenadas suficientemente predecibles, suficientemente protegidas de la decepción, suficientemente rápidas, medidas en relación con sus mismas exigencias de vida? La otra pregunta presupone que tales relaciones pueden desligarse de su actualidad, de modo tal que surgen realidades sociales con características propias, que vienen y van, que sobreviven a la vida y la muerte de individuos particulares. La pregunta es entonces: ¿Qué relaciones existen entre el individuo particular y el orden social?

Uno puede resumir ambos sentidos de las preguntas en una sola: «¿cómo es posible el orden social?». Con esta pregunta se alcanza aquella problematización que hizo posible la diferenciación de una disciplina científica independiente: «la sociología». El carácter

[16] Esto es válido para el vocabulario relacionado con el **politikòs** o **civis** hasta el siglo XVIII. Cfr. también Armin Römheld, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der civiltà in Italien*, investigado hasta el año 1500, Köln 1940, p.11 ss.

«puramente científico» de tal problematización es fácil de reconocer, puesto que se pregunta por la posibilidad de un asunto, sobre el que bastaría la evidencia cotidiana para reconocer que es posible. Y no se pregunta si acaso es posible, sino cómo es posible. Lo que aporta científicamente esta problematización no queda aún respondido porque ella está altamente agregada. En un abordaje inmediato apenas podría contestarse sin recurrir a premisas que presuponen, por su parte, el orden social. Se puede utilizar esta casi inalcanzable problematización para *simbolizar* la *unidad de la disciplina de la sociología* con un último punto de referencia teórico. Se podría deducir de ello que las teorías sociológicas deberían rendir cuentas acerca de cómo querrían comprender la unidad de lo diferente. Por ejemplo: como ligazón a una norma o como complejidad. Pero, sobre todo, la problematización fundamental debe ser elaborada para obtener de ella indicaciones relativas a su descomposición, para que pueda ser subdividida en preguntas parciales que sean más fácil de contestar. Su unidad no se pierde por su descomposición, sino que se redescubre en la exigencia de una elaboración *consistente* de las preguntas parciales.

La descomposición de la problematización «¿cómo es posible el orden social?» lleva de regreso a las dos preguntas iniciales ya mencionadas. Las relaciones sociales entre las personas deben ser diferenciadas analíticamente de las relaciones entre la persona particular y el orden social.[17] Se puede exigir de una teoría social que diferencie estos dos tipos de relaciones y, a pesar de ello, encuentre una conceptualización que permita hablar consistentemente en ambos casos del orden social o de la socialidad. Pero, ¿cómo se puede concebir la unidad de esta diferencia? En otras palabras, ¿cuál es

[17] Esta distinción no es por lo demás idéntica a la diferencia entre «social integration» y «system integration», la que por su parte ha tenido desde su introducción por David Lockwood muy diferentes interpretaciones (véase Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London 1979, especialmente pg. 76 ss.). Aquí se contrastan sólo los problemas de integración del propio sistema a nivel de los sistemas sociales, su relación frente al individuo y/o la relación de los individuos entre sí.

el esquema conceptual que puede guiar esta descomposición y controlar sus enlaces teóricos? ¿Se ha conceptualizado suficientemente la emergencia de órdenes y niveles de socialidad si la conceptualización se aplica sólo a una de las dos subpreguntas, a saber, a la relación del individuo y del orden social?

En el patrimonio intelectual de una tradición de más de dos mil años se pueden diferenciar muchos tipos de formas a partir de las cuales pudo reaccionar la teoría social sobre esta problematización. Cada variante tiene condiciones e insuficiencias específicas, y la pregunta que se hará a la teoría sociológica será si ella puede estructurar analíticamente mejor esta problemática.

Una primera posibilidad es presuponer el problema del orden social como ya solucionado por medio de un concepto. Se utiliza una *petitio principii.* Existe un **koinón.** un grupo, una comunidad. Esta técnica de conceptualización presupone que tales conceptos tienen tanta plausibilidad que se puede prescindir de preguntas ulteriores. Es difícil controlar, en todo caso, que un concepto como éste reúna las mismas ideas. Esto se demuestra comúnmente recién cuando divergen las consecuencias o sus aplicaciones y resulta difícil entonces retomar al fundamento analítico.

Una segunda opción consiste en la utilización de una *metáfora* que resulte convincente por su plasticidad y haga innecesario el análisis posterior al no tener que justificarse como aporte conceptual.[18] Las metáforas son conscientemente provisionales. Ellas rehúsan ser analizadas y hacen aparecer cualquiera aproximación en este sentido como un mal entendido o error.[19] Su insuficiencia lógico-conceptual sirve al mismo tiempo como expresión de un problema de conciencia y, en esa medida, como autojustificación. Una metáfora comúnmente usada y preferida para nuestro problema es

[18] Cfr. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960.

[19] «An accurate scrutiny into the propriety of Images or Metaphors is to no purpose. If it be not felt at first, it seldom can be communicated: while we analyze it, the impression vanishes», advierte John Gregory, *A Comparative View of the State and Faculties of Man with those of the Animal World*, 2 ed. London 1766, p. 144 s.

la de «fusionar»,[20] especialmente apropiada para confundir la diferencia entre ambas problematizaciones.

Finalmente, hay un tercer procedimiento. Éste utiliza un *modelo social.* Su tipo preferido es el contrato, porque los contratos vinculan personas según modelos conocidos. En conexión con ello se puede decir que la sociedad se constituye mediante un contrato o, incluso, ella es un contrato. Se piensa así el contrato como una unidad de la diferencia y el consenso como modo de la unificación. Quedan oscurecidos con ello aquellos aspectos del orden social que no pueden ser referidos a la voluntad individual ni al consenso, especialmente, los problemas especiales de la **res publica** o, como se dice hoy día, de los **public goods**.

Todo esto es, sin duda, sociológicamente insuficiente. Todas estas formas de tratar el problema remiten a hipótesis sobre la naturaleza y la moral, que no pueden seguir descomponiéndose sino que deben ser presupuestas. La sociología surge cuando se da cuenta de esto, lo que sucedió en un proceso zigzageante. La conocida polémica de Durkheim contra la teoría contractual,[21] por ejemplo, sólo logró persuadirlo de servirse aun más del **koinón (fait** social) y de la fusión (**conscience collective**). Simmel, por el contrario, define lo social como relación interpersonal y obtiene su forma pura entonces como ¡sociabilidad![22]

[20] Sólo dos citas: «Sin una voluntad unitaria, fusionada no puede haber sociedad. Esta voluntad puede estar en cada uno sólo si presupone que está también en los otros» (Johann Friedrich Herbart, *Allgemeine Praktische Philosophie*, Göttingen 1808, citado según obras completas, Karl Kehrbach y Otto Flügel, (eds.) Tomo 2, Langensalza 1887, reimpreso Aalen 1964, p. 424. Contra el «Encanto de los débiles de ánimo, que el amigo se fusiona en el amigo, debiendo renunciar a su autonomía», Johann Jakob Wagner, *Philosophie der Erziehungskunst*, Leipzig 1803, p. 211: «Las almas que se funden, una en la otra, generalmente acostumbran, en lugar de provocarse y estimularse a través de su acción recíproca, hacerse cortesías y apoyarse mutuamente para bostezar hasta que ambos se duermen espiritualmente».

[21] Emile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, trad. alemana, Frankfurt 1977, p. 240 ss.

[22] Cfr. Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin- Leipzig 1917, p. 50 ss.

El hecho de que estos recursos hayan sido después críticamente destruidos, impulsa hoy el desarrollo de la disciplina hacia la abstracción. Con ello no queda todavía claro cómo puedan evitarse los conceptos artificiales antes bosquejados de la **petitio principii**, de la metaforización y del modelo social o remitidos a preguntas más fundamentales. Y menos claro aún es cómo sería una teoría sociológica que reconstruya consistentemente las dos preguntas parciales de su problema fundamental «¿cómo es posible el orden social?».

Tenemos la sospecha de que los recursos teóricos bosquejados no sólo fueron inocentes abreviaciones, sino que desbalancearon la problematización misma. Dependiendo de cuál sea la forma de la representación que se utilice, se responderá a la pregunta «¿cómo es posible el orden social?» sobre la base de una u otra pregunta parcial. No se descompone, sino que se operacionaliza el problema global mediante un problema parcial. Si el orden social es un **koinón** resulta evidente preguntar sólo por la diferencia entre individuo y comunidad. Si es un contrato, se trata fundamentalmente del problema de la agregación de intereses individuales. Si se utiliza la metáfora del fusionar (o equivalentes semánticos, como por ejemplo, la mutua afectación), la teoría se mantiene neutral a este respecto y entonces permanece en el nivel del problema fundamental, sin descomponerlo u operacionalizarlo, y la metaforización ayuda solamente a que haya comunicación sobre este acertijo. Los medios técnicos de la construcción teórica tienen, en otras palabras, una cierta afinidad con la constelación problemática y contribuyen a bloquear, por medio de esta subordinación, la formación de una teoría social universal con su correspondiente complejidad.

Además, estas formas antiguas del tratamiento del problema descansan en premisas que refieren el discurso científico a la naturaleza o a la moral, que comparten con la sociedad a su alrededor (o que cree compartir). Éste es un indicador del relativamente escaso nivel alcanzado por la diferenciación de una ciencia, que no presuponga más las «musas» sino una conducción racional de la vida. Entretanto, la sociedad ha diferenciado con mucha fuerza a la ciencia, en general, como también a la ciencia social, y debe-

ría esperarse, como consecuencia, una capacidad mucho más amplia de disolver y recombinar con una mayor independencia de las evidencias y plausibilidades del conjunto de la sociedad. Las oportunidades estructuralmente abiertas para la formación de la teoría ciertamente no están agotadas, tal vez ni siquiera visualizadas. Y uno se puede preguntar si acaso una descomposición (e interpretación) sociológicamente adecuada de la pregunta «¿cómo es posible el orden social?» no está todavía por hacer.

IV

La pregunta acerca de cómo es posible el orden social no surge al inicio sino al final de una larga tradición de reflexiones acerca de las relaciones sociales. Al comienzo de esta tradición se encuentra la estructura conceptual de la *Política* y de la *Ética* de Aristóteles, conceptualización que expresa, para no decir celebra, la conciencia de progreso que tiene una alta cultura citadina. Se puede considerar como una «casualidad» el hecho de que bajo las circunstancias particulares de un rápido desarrollo de la civilización, que se observa históricamente a sí mismo y en comparación con el entorno, resulte en este lugar y con este autor una descomposición que separa las dos preguntas parciales en la política y la ética Pero no puede ser una casualidad que se trabaje a continuación con esta misma distinción por más de 2 mil años, bajo muy variadas circunstancias sociales y que se haya preservado en el proceso de selección de la teoría.

Le precede una experiencia de diferenciación presumiblemente típica para los sistemas sociales arcaicos tardíos, que se formula con la ayuda de modelos dicotómicos como cercanía / lejanía, pertenencia / no-pertenencia, familiar / desconocido, amigo / enemigo. Una experiencia específicamente social se expresa solamente en estas dicotomías, las cuales son aplicables también a las relaciones objetivas. **Phílos, philein** y las palabras derivadas de ellas, designan un ámbito de seguridad que subyace en estas distinciones, a saber, la pertenencia al propio segmento. lo que permite orientar la vida con referencia a la sociedad. El trasfondo estructural de una sociedad segmentariamente ordenada y la función correctiva contra la necesidad y el peligro que se expresa en esta semántica, le otorgan una valoración positiva

que puede trasladarse a circunstancias sociales completamente distintas. Por lo pronto, la carga afectiva de la semántica representa un significado secundario, que debe su plausibilidad a las condiciones socioestructurales. En todo caso, falta aún una terminología elaborada para la vivencia «interior» del otro o de los condicionamientos sociales.

Se debe tomar, además, en consideración el hecho de que la sociedad griega (como muchas sociedades arcaicas tardías) conocía un tipo de integración transversal de carácter político-militar a través de las asociaciones de varones (**hetereíai**). Esto pudo haber sugerido asociar la superación de la segmentación doméstica-familiar y la consolidación moral de comunidades citadinas más grandes con la «amistad», es decir, de fundarla en vínculos interpersonales.[22a]

Recién, la emergente ciudad, que se gobierna políticamente a sí misma, modifica los fundamentos de esta semántica.[23] Los límites de la amistad y la enemistad, estructuralmente trazados en las sociedades segmentarias, se vuelven borrosos, flexibles y presentan problemas sobre los cuales se debe reflexionar y decidir. Al mismo tiempo, se desplaza el peso de la relación entre amistades y enemistades. Para las relaciones internas de la ciudad y para su buen funcionamiento, las amistades se hacen más importantes que las enemistades. En todo caso, ya no se puede defender dentro de la ciudad la máxima de que se debe amar a los amigos y odiar a los enemigos, servir a unos y dañar a los otros. Adquiere prioridad y se agudiza la pregunta de en qué medida esto resulta compatible con el orden político, con la paz y con el derecho. De modo correspondiente, los esfuerzos se canalizan a analizar la amistad y pasa a primer plano la característica de la igualdad de los amigos y de la libre elección mutua. En la teoría de Aristóteles, la amistad es finalmente el concepto para describir ética y política-

[22a] En ello basa Horst Hutter la asociación entre la amistad y la política en Grecia. *Politics as friendship, The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Waterloo, Ontario, Canada 1978.

[23] Debo las sugerencias para la siguiente exposición a la lectura de las aún no publicadas investigaciones de Peter Spahn. Cfr. también Franz Dirlmeier, ΦΙΛΟΣ y ΦΙΛΙΑ *en la Grecia prehelenista*. Disertación. München 1931; Jean Claude Fraisse, *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974.

mente las relaciones positivas entre las personas. Si este cambio se puede atribuir a las transformaciones políticas en la ciudad, entonces la idea de la amistad estimula, a su vez, las exigencias morales que se ponen a la política. No obstante, las relaciones personales y la relación con la ciudad permanecen, desde entonces, diferenciadas.

La condición previa *común* tanto de la problematización ética como política es, en Aristóteles, la *dependencia de los antiguos debates sobre el fundamento de su teleologización.* El objeto del que se trata es interpretado desde su propio estado final, donde alcanza su esencia y su perfección. No se remite a principios naturales o a las ideas, sino que se mide consigo mismo. Esta forma de la teoría se corresponde con la tesis objetiva de que la ciudad se caracteriza por la autarquía y es así aquella comunidad en la cual el hombre puede alcanzar la meta de vivir como hombre, es decir, de vivir bien.[24]

En las frases preliminares de la *Política*, se describe la sociedad citadina («política») con el concepto de comunidad (**koinonía**). Existen muchas **koinoníai**, pero sólo una que cumple en su esencia el fin último del ser humano. Ésta es la ciudad o (como se dirá más tarde) la sociedad política. Por tanto, la ciudad es la comunidad más perfecta, la más hermosa.

Dentro de la teoría de la sociedad política, este concepto fundamental de lo común o de la comunidad (**koinón, koinonía**) aparece como concepto indescomponible. La teoría procede declarando a una de entre muchas comunidades, la envolvente, como la excelente y *fundamenta sólo esto.* Una de muchas comunidades es la comunidad que abarca a todas las demás (**pásas periéchousa tàs állas**). Esta notable afirmación de que la comunidad envolvente es una de las muchas contenidas en ella, se obtiene desde la distancia de quienes buscan el conocimiento (los filósofos), que pueden ver separados el todo y sus partes, que pueden compararlos

[24] Véase Joachim Ritter, "Das bürgerliche Leben: Zur aristotelischen Theorie des Glücks", *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 32 (1956) pgs. 60-93, reimpresio en: del mismo autor, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969, pp. 57-105.

y reducirlos a un concepto fundamental. Esta operación tiene lugar por medio de la palabra artificial **koinonía** y, con ello, se fundamenta la teoría de la sociedad como sociología política, según se debería decir hoy día.

Se puede suponer que Aristóteles utiliza conscientemente una categoría envolvente que es ambivalente. Por un lado, en su sentido omnicomprensivo, pero luego también para designar la mejor parte o la mejor posibilidad, dado que de antemano piensa su objeto como dispuesto hacia un **telos** o determinado por un elemento dominante.[25] La parte buena o la mejor versión cubre semánticamente, por así decir, al todo y lo oculta. Este **procedere**, que se podría comparar con las técnicas ya explicadas de la **petitio principii**, de la metaforización y del modelo social, se vuelve a fundir en la teoría misma y así es fundamentado (es decir, no solamente por medio de la valoración como tal).

Conjuntamente, Aristóteles comienza un segundo desarrollo de la teoría, que se continúa como disciplina, desde él, bajo la denominación de ética. En ella se pone, en la medida en que es desarrollada como teoría social, la **phília** (amistad) como concepto básico. Este concepto es el punto de partida para la construcción de una tipología que, por su parte, presupone relaciones ciudadanas relativamente desarrolladas a las que está referida.[26] Desde una comprensión teleológica de la acción, Aristóteles distingue entre la amistad por razones de provecho, la amistad por razones de placer y la amistad perfecta. Análogamente a la política, la forma perfecta es nuevamente aquella que realiza las características del tipo de la manera más perfecta. Las características que distinguen al tipo social de la amistad con todas sus variantes y que se realizan de la manera más perfecta dentro de su forma más perfecta son: (1)

[25] De esta manera dice, p. ej., en *Pol.* 1279b 37-38, que si la multitud del pueblo se administra considerando el bien común, esto se puede designar, con el nombre común de todas las constituciones, como **politeía**. Por lo tanto, de muchas constituciones, solamente una merece «realmente» este nombre.

[26] Cfr. *Ética nicomaquea*, libros VIII y IX.

la autorreferencia de aquellos que forman parte de la relación, y (2) la igualdad a pesar de la otredad. Ambas conjuntamente forman la condición de posibilidad para que uno se pueda comportar hacia el otro de la misma manera como hacia otro sí mismo: **Ésti gàr ho phílos állos autós.**[27]

Podemos afirmar que las características de esta teoría social ética son:

(1) Se parte de los hombres singulares como elementos indescomponibles de las relaciones sociales.

(2) Estos hombres singulares se pueden considerar aptos para las relaciones sociales, en la medida en que actualicen una relación hacia ellos mismos (percibir los intereses propios, amarse a sí mismos, pensarse a sí mismos). Solamente quien se conoce a sí mismo puede desear vivir, y solamente quien desea vivir puede tener amigos.

(3) El ser humano singular tiene entonces distancia hacia sí mismo y relacionalidad dentro de sí mismo y ésta es precisamente la razón para que se le puedan adjudicar acciones. Visto desde el otro lado y presumiblemente de forma más correcta es un interés social, el interés en la adjudicación de acciones que no estén completamente preformadas por la sociedad, lo que da motivo para postular el mismo grado de complejidad interna en otros. Por lo tanto, en este nivel del desarrollo semántico aún no es posible la existencia de un abismo entre la subjetividad y la intersubjetividad. La autorreferencia es dos cosas a la vez: la condición de la libre selección de las acciones y la condición de la socialidad.

(4) La socialidad concede, de esta manera, un excedente de posibilidades de acción y reduce este excedente, en toda la amplitud de las posibilidades, mediante un concepto restrictivo subordinado, precisamente la **phílía** en el sentido de una «amistosa» interpenetración de personas, para lo cual su distinción (individualización),

[27] *Ibid.*, 1166 a 31-32

su igualdad (igualdad de la especie) y su autorreferencia forman en igual medida las condiciones de posibilidad indispensables.

(5) Las condiciones de la socialidad establecen una teleología natural. El estado de perfección es, para la socialidad en general, pero también para las comunidades, aquel en el cual, en cada caso, están realizadas las condiciones fundamentales de la manera más perfecta.

(6) Una perfección dispuesta de esta manera no se debe realizar obligatoriamente, siempre y cada vez que se junten seres humanos. La socialidad puede adoptar, de la misma manera como la comunidad, formas imperfectas o también patológicas. La teoría prevé negaciones privativas para la conceptualización de esta posibilidad.

Ahora bien, ¿proporciona esta teoría de la interpenetración interpersonal la respuesta a la pregunta acerca de qué es la comunidad? En la *Ética nicomaquea* se encuentra una analogía formal o isomorfismo: así como en la **polis** sólo la parte dominante es realmente la mejor, la que la cohesiona,[28] así es también aquello que alguien debería amar de sí mismo y que lo capacita para la amistad verdadera, su mejor parte, su parte dominante, su sí mismo moral (como se diría actualmente). La analogía enfatiza la necesidad de guiar controladamente la autorreferencia hacia lo mejor y lo dominante, pensamiento que podría ser interesante también para una nueva cibernética. Sin embargo, no ayuda mucho cuando se trata de aclarar la relación entre las relaciones interpersonales y la comunidad.[29]

En la ética eudemonista se encuentra aún la idea de que el establecimiento de amistades (relaciones sociales satisfactorias) es el fin principal de la política.[29a] Por lo tanto, al lado de la analogía

[28] «**Sýstema**» dice aquí y solamente aquí dentro de la *Ética nicomaquea*, 1168 b 32.

[29] Que, por su parte, el proverbial «**koinà tà phílon**» (1159 b 31; 1168 b 7-8) no ayuda mucho más, apenas necesita recordarse.

[29a] Véase 1234b 23-26.

se encuentra también una relación teleológica de la política con la interpenetración interpersonal. No obstante, este pensamiento parece desaparecer en los escritos posteriores (¿con más experiencia política?).

Aristóteles se apoya además en la experiencia de que la amistad hace innecesaria la administración de justicia, mientras que una ordenada administración de justicia en la ciudad y la a ella perteneciente virtud de la justicia, no puede prescindir del complemento de la amistad, si se quiere alcanzar una conducción humana de la vida.[30] Pero, ¿radica en ello algo más que un indicio de que también lo bueno es necesario y que la ciudad debe estar sana en sus bases, en las relaciones humanas? Se tendrá que concluir que la ciudad por sí misma. junto con aquello que adicionalmente produce, no es suficiente, por tanto, para realizar una vida digna del hombre. Con ello, sin embargo, no queda allanada la tensión entre **koinonía** y **phília**, sino más bien enfatizada.

Se debe preguntar ahora: ¿es la ética la analítica fundamental de la política? ¿O es la afirmación de la *Ética nicomaquea*, de que en (!) cualquier **koinonía** se puede encontrar al lado del derecho (**díkaion**) también la amistad (**phília**) (1159 b 25-35),[30a] todo lo que podemos indagar en una teoría que, de algún modo, no quiere depender de principios, sino que quiere argumentar de manera inmanente a su objeto? ¿No se ha producido en la política una descomposición mayor de la **koinonía** en dirección a la **phília** sólo porque allí no se necesitaba, porque se las podía arreglar con el concepto más tosco correspondiente a la definición de la sociedad política? ¿Existen razones objetivas para esta conceptualización diferente?

Debemos dejar esta pregunta sin contestar.[31] La introducción a la *Política* opera al respecto con peculiar indefinición. A la

[30] Así, en la introducción al tema de la amistad 1155 a 22-28.

[30a] Por lo demás, ambos provienen de los mecanismos de integración de la sociedad segmentaria.

[31] Manfred Riedel, "Zur Topologie des klassisch-politischen und des modernnaturrechtlichen Gesellschaftsbegriffs", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 51 (1965) pp. 291-318 (295) tampoco llega más allá que a la constatación de una relación de mutua referencia lingüística de los conceptos de **phília** y **koinonía**.

comunidad se le atribuye una finalidad propia, y esto habla en favor de la diferencia. Sin embargo, esto se fundamenta con el argumento de que todo lo que ella realiza lo hace por motivos de buena voluntad.[32] ¿Cómo se ha de pensar entonces la agregación de todos los fines particulares a la finalidad de la comunidad? En la posterior terminología latina se podrá preguntar si la sociedad política es una **universitas** de propio derecho o sólo una **societas**, un contrato. Aun así no se puede decidir cómo la estructura de la amistad puede ser constitutiva de lo común que, por su parte, pone exigencias al comportamiento de la persona.

Se da un paso adelante cuando en lugar de buscar una subordinación analítico-conceptual se plantea la identificación normativa de **phília** y **koinonía**. Pareciera que la mutua compatibilidad de los contenidos mentados en estos conceptos les debería otorgar su contenido propio y su orientación normativa. Pero, entonces, la teoría no se presta para la inclusión lógica y completa de todos los casos. Sirve solamente para la identificación de los casos «buenos», como por ejemplo, aquella forma de amistad en la cual los amigos renuncian a su egoísmo en favor de lo que tienen en común o aquella comunidad que hace posible construir todas las relaciones sociales (fuera de la casa) como amistad entre iguales.[33] Evidentemente, bastaría para ello mostrar una guía orientadora de la praxis y la construcción dual permitiría escoger la forma del relacionamiento: la **phília** tiene su bien en la **koinonía** y la **koinonía** en la **phília** La pregunta «¿cómo es posible el orden social?» no se planteó, y la diferencia entre ética y política no se reflejaba como la descompo-

[32] **Toû gàr einai dokòuntos agathoû chárin pánta práttousi pántes** - 1252 a 2-3.

[33] Véase acerca de la caracterización de la dominación citadina (política), a diferencia de la dominación doméstica (despótica), como dominación sobre los libres e iguales, y para la operacionalización de este principio a través del cambio de roles, Aristóteles, *Política* 1255 b 16-20; 1277 b 7-16. Pero también aquí (y hasta dónde puedo ver, también en los demás casos) no está dicho explícitamente qué hace posible que la **phília** sea el verdadero sentido de la **koinonía** o viceversa.

sición de una problematización más fundamental. El concepto de sociedad política (**societas civilis**). determinante de la tradición y, subordinado a él, la politológica, son construidos, en el período siguiente, sólo desde el concepto de **koinonía**. Con ello, la referencia a la fundación política de la comunidad constituye su carácter más destacado, no, sin embargo, en el sentido de que se hubiese considerado relevante sólo una función política específica y los procedimientos y cargos públicos subordinados a ella. La fórmula reza más bien **civitas sive societas civilis** y eso significa: una sociedad que hace posible la vida ciudadana y un orden más amplio que el orden económico, y que comprende dentro de sí a muchas otras sociedades simples.[34] El planteamiento dualista de la teoría provocó, además, que se retirara la referencia recíproca de los conceptos y, con ello, se pudo abandonar también el concepto de comunidad social (¡no solamente el «sistema político»!) vinculado a la democracia,[35] tan pronto como dejó de adecuarse a la realidad.

Puede ser que con un esfuerzo exegético más grande se puedan obtener más argumentos para una u otra interpretación de la teoría. Sin embargo, en el contexto de una semántica histórico-social, se puede aceptar consoladoramente que la teoría aristotélica pudo tener éxito sin un esfuerzo analítico mayor, esto es, que era evidentemente suficiente como formulario de interpretación para sociedades altamente cultivadas y estratificadas. Bien se puede suponer que esto tiene relación con la «orientación hacia arriba» del modelo jerarquizante de la teoría, con el cual, tanto en la ética como en la política, se presenta en forma paralela aunque no integrada lo perfecto como lo más alto, lo mejor y lo dominante, pese a no representar la globalidad de los fenómenos ni la totalidad del ámbito de objetos de la

[34] Acerca de la historia del concepto: Manfred Riedel, "Gesellschaft, bürgerliche", en: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 2, Stuttgart 1975, pp. 719-800.

[35] De esta manera interpreta, en todo caso, Christian Meier, "Demokratie: Antike Grundlagen", en: *Ibid.*, tomo 1, Stuttgart 1972, pp. 822-835 (831).

teoría. Fue suficiente una solución normativa del problema como sustituto de una analítica de los fundamentos. Bastaba con representar *la parte alta*, lo que *debería ser*, y poner como fundamento una teleología inmanente de aquello que luego significa «todo», es decir, la acción.[36]

La así inaugurada separación de la ética de la amistad y de la política tuvo como consecuencia la formación, en la discusión posterior y, particularmente, con la transición hacia sistemas sociales de territorios más grandes, dos asimetrías distintas, las cuales intentan expresar la unidad de la sociedad aunque de manera diferente. La amistad perfecta se comprende en la ética estoica y con Cicerón como el «centro» de la sociedad hacia el cual se deben orientar.[36a] La sociedad, en cambio, se comprende jerarquizadamente, de tal manera que su esencia y su unidad se expresan en su «cima». Centro y cima, dos puntos de vista diferentes de la interpretación y, a la vez, dos formas diferentes, en las cuales una parte del todo debe representar el todo como unidad. Estas interpretaciones se mantuvieron por mucho tiempo y quedaron obsoletas recién en la sociedad funcionalmente diferenciada, en la que, por razones estructurales, no puede haber un centro ni una cima.

[36] El significado práctico de una teoría semejante es, sin embargo, una pregunta que debemos dejar sin responder por falta de investigaciones que vayan más allá de la historia de la terminología. En el primer plano se encuentran para la discusión medieval de los conceptos colectivizantes, independientemente de la discusión de Aristóteles y de las clasificaciones de las materias de enseñanza, los problemas jurídicos, o sea, prácticos, como por ejemplo, los del derecho de responsabilidad, del derecho a las represalias, de la representación, los que deben haberse desarrollado, dadas las circunstancias, más allá de las fuentes romanas. En este contexto se generan conceptos que funcionan con amplias exigencias de validez frente al derecho natural, sin que fuese necesaria una teoría sistemáticamente elaborada. Cfr., por ejemplo, Pierre Michaud-Quantin, *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970.

[36a] Cfr. Fritz-Arthur Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios*, Wiesbaden 1967, particularmente p.14.

V

El humanismo renacentista pudo orientarse ampliamente todavía por las valoraciones de la nobleza, cuya base era la tipología de la amistad de la antigüedad y el concepto de **civitas/civilitas**. Sólo que resaltan más, desde la Edad Media tardía, las características de un código de comportamiento y justamente también el concepto de la **civilitas**. Al mismo tiempo, se destaca más claramente la referencia a la nobleza. Para describir la situación de este concepto seleccionamos un ejemplo bastante tardío: Matteo Peregrinis **Difesa del savio in corte**.[37] Ahí se dice en la página 145: «**L'utile è la regola del tutto nella vita de'popolari. Il decoro in quella de gli animi generosi**». El valor del estrato superior se caracteriza muy abiertamente por la capacidad de orientar su acción al todo. «**Il decoro, virtù, honestà, (sono il medesimo) non è altro, che il maggior bene considerando non solo quello dell'operante, ma insieme l'universale**» (p. 320). Aquí, lo decisivo no es la convergencia natural de los intereses, sino, al contrario, el esfuerzo por convertirla en la finalidad exclusiva de la acción. Lo común se mostraba, en cambio «**nel preferire, ò l'utile, ò l'piacere al Decoro**» (p. 320). Se ve también que aquí no surge ningún conflicto entre el servicio al amigo, el servicio a la corte y el servicio a la comunidad, si el noble se mantiene en la «**scala della servitù gloriosa**» (p. 322). No obstante, este concepto se encuentra ya a la defensiva en un texto que es una réplica y que quiere demostrar que aún es posible, a pesar de los reparos manifestados.

[37] Macereta 1634.

Si es cierto que el modelo teórico de Aristóteles es muy adecuado para las sociedades estratificadas, altamente cultivadas, es de esperar que un cambio fundamental de la sociedad, concerniente a la forma de la diferenciación social, desplausibilice esta teoría. Por el modo en que la teoría había diseñado su delimitación del problema, y probablemente sea esto válido para cualquier teoría social, dependía de suplementos de plausibilidad, referidos a la fuerza de convicción existente en el contexto de comunicación de los estratos más altos. Si las transformaciones estructurales de la sociedad tocan el principio de diferenciación estratificada y, con ello, también el contexto correspondiente de la comunicación, se tendrán que buscar nuevas teorías sociales.

Aunque la afinidad con el principio de diferenciación básico de la sociedad no es ciertamente un tema central para las teorías sociales es, sin embargo, condición central de su plausibilidad. Tal afinidad hace que surjan medios auxiliares que permitan que los problemas insolubles parezcan como solubles. De esta manera pueden continuarse las problematizaciones generadoras de teoría y ser provistas de formas variables, aunque nunca obtengan una respuesta definitiva. Sobre la base de las plausibilidades existentes, pueden resistir a aquellos recursos de la **petitio principii**, de la metaforización y de la reducción a un modelo social, inicialmente bosquejados, ya que la plausibilidad les ayuda a salir de semejantes simplificaciones. Para un arreglo semejante puede ser fatal que las variaciones evolutivas de la estructura social alcancen el punto en el que se vuelve vulnerable la forma de la diferenciación social. Caen entonces los apoyos latentes de la fuerza de convicción de la teoría social, sin que una recombinación de los medios intelectuales confiables ofrezcan una salida.

La transición hacia la sociedad moderna es un caso en el cual se puede probar semejante hipótesis y, a la vez, modificarla suficientemente. Esta transición no se comprende adecuadamente si se la describe como el ascenso de una nueva clase dentro del marco de una teoría de las sociedades estratificadas. Ello no explica el alcance de la transformación y, sobre todo, no explica por qué a partir de 1.800

aproximadamente se determinan de nuevo casi todos los contenidos de sentido en una revolución socio-histórica de la semántica. Sin poder discutir detalladamente aquí los intentos de atribuir la nueva determinación del sentido a la «burguesía», consideramos el proceso de transformación de otra manera, a saber, como transformación del tipo formal de diferenciación. La sociedad estratificada tradicional se desarrolla de una manera que debe considerarse históricamente como única y evolutivamente como muy excepcional[38] hacia una sociedad funcionalmente diferenciada. Esta remodelación de la sociedad no podía dejar intocada la teoría social y tuvo consecuencias que se pueden delinear.

Hasta hoy no existe ninguna teoría social de la sociedad moderna que pueda reclamar para sí la posición y la adecuación semántica que tuvieron la política y la ética veteroeuropeas para la sociedad estratificada. Con cuanta mayor razón valdría la pena seguir las transformaciones sufridas por la **koinón** y la **phîlia** en una época de quiebre para observar cómo se reacciona a las pérdidas de plausibilidad y a una nueva y más profunda necesidad de diferenciación. No se puede esperar que las disposiciones semánticas en el ámbito de la política y la ética, de la teoría social y del concepto de amistad se ajusten mutuamente, a causa de una teoría social competente para ambos. Falta algo semejante y falta, por tanto, la mediación. Si, a pesar de ello, en ambos ámbitos se perfilan cambios radicales, esto señala más bien la existencia de causas comunes derivadas del cambio socio-estructural.

Se puede afirmar, en términos generales, que aproximadamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI se hace cada vez más difícil sostener el concepto de perfección del mundo antiguo, la unidad de pluralidad y diversidad. La diversidad aumenta demasiado a costa

[38] Esto se enfatiza frecuentemente desde Max Weber. Véase tan sólo Karl Polanyi, *The Great Transformation: Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, traducción alemana, Frankfurt 1978. Desde una perspectiva teórica más amplia de la evolución, parece como completamente *normal* que la evolución conduzca sólo *excepcionalmente* a tipos de forma de más alta complejidad sistémica.

de la unidad, como por ejemplo, a consecuencia de la expansión territorial de Europa y a consecuencia de la disolución de la tradición religiosa o culta en confesiones y escuelas irreconciliables y en competencia. Se habla en mayor medida de **diversitas, varietas** también de **corruptio, vicissitudo, decay**, dado que lo diverso y lo variante se colocan en contraposición con el viejo concepto de *diversidad dentro de la unidad* y, de esta manera, se experimenta negativamente. El contorno de unidad que envuelve la diversidad y que puede presentarla en cada caso particular como perfecta, se desvanece y en su lugar aparecen puntos de vista como la resistencia estoica contra las vicisitudes o también la autoconservación de *una unidad dentro de la diversidad.*

Esto es válido también para el ámbito más restringido de lo social, aunque encubierto por el indiscutido orden jurídico político. El *amor entre las personas* se considera aun como la condición de posibilidad central e indispensable de la unidad de lo social.[39] Pero bajo la presión de complejidad ya bosquejada, se desplaza la relación entre la socialidad interpersonal y la referida a la comunidad (a la unidad). En razón de las condiciones necesarias para una sociedad cada vez más compleja, se hace evidente una ambivalencia en el concepto de amistad que rompe con la dependencia mutua entre la amistad y la sociedad política. Por un lado, en el siglo XVII la amistad es comprendida aún como simpatía general, casi cósmica, como pegamento social, como condición de la buena vida a diferencia de la mera vida, como «**le noeud de la Nature et l'Ame de l'Univers... la mere de la societé, le Rempart des Citez, et le Genie des Estats**».[40] En este sentido, se prefiere también la función social de la

[39] Así enfatiza John Cardell, *Morbus epidemicus: or, the Danger of Self-Seeking*, London 1650, p. 20 «*Wheresoever is Unity, there must be Love,* that's *a clear case,* and a most *sure Rule*». Sin embargo, se distingue simultáneamente, de manera sistemática, entre las relaciones entre los privados por un lado, y entre el individuo y el bien público, por otro, esto, no obstante, sólo como trasfondo de una sistemática del egoísmo.

[40] Así, Daniel de Priézac, *Discours politiques*, 2ª edición, Paris 1666, p. 32. Otro ejemplo: Charles Herle, *The Wisdom Tripos*, London 1655, p. 149 s.

amistad a la privada.[41] Por el otro, vale, no obstante, también como relación entre personas determinadas, que se rige por condiciones propias y por la experiencia de esta misma relación. En el primer sentido, la amistad fundamenta la sociedad política, en el último, es posibilitada por la sociedad política. Estos diferentes significados apenas se pueden subsumir bajo un solo concepto. Se separan demasiado. Las exigencias de la justicia y de la amistad personal se comprenden, finalmente, como incompatibles: «**Les sévérités de la justice ne conviennent pas avec les tendresses de l'amitié**».[42]

Si se pudiera confiar en un testimonio particular, el *Essai de l'amitié* de Montaigne,[43] existe todavía hacia fines del siglo XVI una idea de unidad vinculante y abarcadora tanto de la amistad como de la política. Un amigo que, consultado en el caso de un conflicto,[43a] le da preferencia a la amistad, aun cuando el amigo exija prenderle fuego al templo, expresa solamente que no existe duda sobre las buenas intenciones, sobre las propias y las del amigo, y que precisamente en esto consiste la amistad: «**Car cela ne porte aucun tesmoignage de consentement à ce faire, par ce que je ne suis point en doute de ma volonté, et tout aussi peu de celle d'un tel amy. Il n'est pas en la puissance de tous les discours du monde de me disloger de la certitude que j'ay, des intentions et jugemens du mien**». Esto significa: Una problematización semejante no comprende la esencia de la amistad y merece, por lo tanto, una

[41] «Il ne faut penser que l'amitié ne soit utile et plaisante qu'en privé, et pour les particulier: car encore l'est elle plus au public, c'est la mere nourrice de la societé humaine, conservatrice des estats et polices», opina Pierre Charron, *De la sagesse* III ch. VII § 3 (la versión consultada por mí, sin lugar ni año).

[42] Saint-Evremond, *Sur l'amitié* (1676) en: *Oeuvres*, Paris 1927, tomo I, pp. 59-65 (64).

[43] *Essais Buch* I, cap. XXVIII, Paris 1950, p.218 ss. (225 s.). Aquí se cita a Montaigne, sobre todo, porque para él, el énfasis en la diversidad y la problematización de la unidad son especialmente característicos. Especialmente para ello, Hiram Haydn, The Counter-Renaissance, New York 1950, p. 143 s. con documentación.

[43a] Acerca de la antigua tradición de esta pregunta de prueba, cfr. Steinmetz, *op. cit.*, p. 65 ss.

respuesta obstinada. Un poco más de cien años después, el problema es rechazado con menos energía y seguridad. Entretanto, es de conocimiento común que la vida en la corte corrompe las amistades. En el *Traité de l'amitié* de Louis-Silvestre de Sacy[44] se dice: La amistad genera distintas obligaciones dentro de la **société civile** si se ordena en referencia a Dios, a la patria y a la familia, y ella misma determina que se puede esperar de un amigo semejante consideración. Ya no se niega más el conflicto, sino que se lo resuelve mediante una regla de preferencias.

Naturalmente, una vez que el problema de la contradicción se ha planteado de esta manera, sólo se puede resolver en el sentido de dar prioridad a la sociedad civil que hace posible estas amistades. Con el cambio al siglo XVIII es más frecuente que el problema de la contradicción tenga menos importancia y que se eleven los requisitos para que la idea de amistad se vuelva socialmente vinculante. Así, tener una amistad verdadera es considerado ahora como una suerte muy rara que ni siquiera se debería buscar con demasiado empeño y, por otro lado, como perfección de lo social que se enseña, se educa y se publicita.[45] El orden del todo, de lo común, se muestra también en detalles sintomáticos: En continuidad con una antigua tradición, se elogia a un emperador que cada día le agradece a Dios que le haya dado un reino para poder servir a sus amigos.[46] Visto formalmente, el concepto de **societas civilis (société civile, civil society)** se mantiene hasta alrededor de fines del siglo XVIII. Bajo la superficie de esta continuidad conceptual, sin embargo, parecen haberse efectuado cambios en su comprensión que no se formulan (o casi), y que conciernen a ambos elementos del concepto, a la comunidad y a lo político. Sólo el barniz de la formulación oculta, todavía por breve tiempo, que el estamento que la sostiene está ya corroído por el óxido.

[44] Paris 1704, p. 98 ss. Aun más débil: Marquis de Caraccioli, *Les caractères de l'amitié*, 2ª edición Paris 1767, p. 123 ss.

[45] Véase Abbé Jean Baptiste Morvan de Bellegarde, *Reflexions sur ce qui peut plaire ou deplaire dans le commerce du monde*, 3 edición, Amsterdam 1705, en particular p. 7 ss.

[46] De Bellegarde, *op. cit.*, p. 25 s.

La transformación del sentido de lo que le concierne a la política es fácil de comprender. Se extiende al régimen de dominio territorial que se está consolidando, y finalmente, al estado moderno; es decir, al sistema político que se está diferenciando.[47] Hacia fines del siglo XVIII, tras la consolidación de la conciencia de una «economía» nacional e internacional, el concepto de sociedad ya no se apoya en lo político sino que se desplaza hacia el ámbito de la economía. Recién entonces se provoca el colapso del concepto de sociedad civil. No obstante, desde hacía tiempo habían cambiado las condiciones para el entendimiento de lo que, en este nuevo contexto, es la sociedad (**societas, comunitas**) en la dirección de una unidad natural-corporativa orientada a la obtención de fines, de la unidad hacia la colectividad. La pérdida de la unidad se experimenta especialmente en la pérdida de la unidad de la Iglesia. La tolerancia religiosa no restaura la unidad, sino sólo la sociedad, dice una concisa formulación.[48] Después de la pérdida de su contenido religioso, lo común debió ser reconstruido y el contrato proporcionó el modelo social para ello. Una colectividad de intereses naturalmente divergentes se cohesiona gracias a las compatibilidades reconocibles y el **koinón** es ahora aquella mayor utilidad que puede esperarse de la agregación de intereses. O el **koinón** es desplazado completamente hacia la trascendencia, religiosamente definida.

Así, para Jean Domat[49] el **amour mutuel** (siguiendo a Durkheim se podría traducir como solidaridad) es posible sólo en la suje-

[47] Acerca de este desarrollo, frecuentemente descrito, especialmente para Alemania, "Die Lehre von der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert", en: Dieter Oberndörfer (ed.), *Wissenschaftliche Politik: Eine Einführung in Grundprobleme ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg/Brsg. 1962, pp. 59-116; del mismo autor, *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition*, Tübingen 1966.

[48] «Restores society instead of unity» (George Care, citado según J.A.W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the 17th century*, London-Toronto 1969, p. 191.

[49] Cfr. *Traité des lois*, citado según *Oeuvres de Jean Domat* (editor Joseph Remy), tomo I, Paris 1828, pp. 1-75, particularmente caps. I-IX.

ción común al **souverain bien** del amor a Dios. Sólo aquí la unidad y la concordia, la sujeción al orden y la sujeción mutua son la misma cosa. Pero debido al pecado original, tal orientación se corrompe. El **amour mutuel** sigue siendo posible, pero la sociedad subsiste, gracias a la voluntad de Dios, sobre otras bases menos exigentes, a saber, en razón de una dependencia mutua para la satisfacción de necesidades, las que ahora se presentan en forma individualizada y múltiple. A través de este camino, la sociedad alcanza (gracias a la voluntad de Dios) una felicidad incluso mayor que la que había sido posible antes del pecado original, pero ya no más en la forma compacta del amor común al **souverain bien**, que vuelve evidente la comunión del amor.[50]

Esta misma problematización, pero mucho más influyente, se encuentra también en Shaftesbury.[51] La existencia de una amistad naturalmente fundamentada se puede descubrir fácilmente con el método de la conversación honesta consigo mismo. Esta amistad es plausible, por lo pronto, sólo como amor hacia otra persona determinada. El intento de relacionarla, igualmente, con un amor primario a la especie hombre, no resulta muy convincente.[52] El problema de una teoría, planteada de esta manera, es resuelto mediante generalizaciones cognitivas, que difícilmente se pueden representar como sentimiento. Hasta más allá de la mitad del siglo XVIII caen, a causa de ello, conceptos como sensación, sentimiento, sensibilidad, afectuosidad junto con el reconocimiento de cualidades morales.

Esto se refleja, dentro de las teorías de la época sobre la amistad, como una tendencia hacia el refinamiento psicológico que disuelve las

[50] Con la omisión de la remisión hacia lo religioso, se pueden reconocer ya aquí los rasgos fundamentales de la teoría de la división del trabajo, formulada posteriormente por Durkheim, y sus consecuencias para la solidaridad.

[51] Anthony Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. original 1711, Indianapolis 1964. Cfr. sobre lo que sigue, sobre todo tomo II, p. 38 s., p. 40 s.

[52] Típico para este desplazamiento del problema de la persona hacia la especie, es esta cita: «A public spirit can come only from a social feeling or sense of partnership of humankind». (*op. cit.*, tomo I, p. 72).

bases de la doctrina de los tipos de amistad de Aristóteles (amistad por utilidad, por placer y por virtud). En el siglo XVII, el interés se concentra, primeramente, en los espacios de contacto relativamente pequeños de la carrera en la corte y de la sociabilidad pública, en los cuales las amistades pueden ser convenientes y estimulantes, pero también problemáticas, particularmente en lo que concierne a la discreción.[53] Desde el inicio del siglo, la literatura que aconseja sobre los asuntos relativos al comportamiento en la corte, especialmente en lo tocante a la desconfianza y a la cautela comunicativa, ya no se puede comprender desde la perspectiva aristotélica del problema, y si el traductor alemán del *Du Refuge* (Harsdörffer) provee el texto con comentarios aristotelizantes (la amistad es el fundamento de todas las comunidades y sociedades), esto parece inútil, anticuado y sin relación con el planteamiento del problema del texto.[54] La siguiente generalización del refinamiento psicológico como virtud de las relaciones sociales sin más rompe por completo con la tradición veteroeuropea. Ahora, el concepto de amistad ya no cubre toda la amplitud del comportamiento social. Pierde definitivamente su función correctiva en los casos de necesidad y peligro. Su descomposición en tipos se vuelve prescindible. En lugar de ello, la amistad se convierte en la forma de la perfección de las relaciones sociales, la que, en vista del tan ampliamente discutido problema de la discreción, se refugia en el ámbito de lo privado. Con ello, la socialidad desplaza su punto de culminación desde lo público hacia lo privado. Se trata ahora sólo de la interpenetración interpersonal como tal, del incremento de felicidad en la relación con el otro.

En un librito de Madame Thiroux d'Arconville,[55] escrito más bien de modo convencional, se pueden ver bien las consecuencias (precisamente porque el libro presenta, en cuanto al contenido, esencialmente temas y ejemplos clásicos). La amistad se ajusta completamente a la moral, al mutuo amor a la virtud. Éste sería el principio

[53] Cfr. *Interaktion in Oberschichten*, en tomo I, pp. 72-161 (88 ss.).
[54] Cfr. *Du Refuge*, Kluger Hofmann, Frankfurt-Hamburg 1655, p. 387 ss.
[55] *De l'amitié*, Amsterdam-Paris 1761.

que hace posible la necesaria igualdad «**parce que tous les hommes peuvent y aspirer et s'en rendre dignes**».[56] Esta base y el valor de su escasez dan realce luego a la crítica social. Se examina caso por caso la tipificación de las relaciones sociales en relación con los obstáculos y descarrilamientos específicos para obtener amistad. La idea de la amistad ocupa así, en el plano teórico-sistemático, el lugar exacto que había tenido la doctrina de los estamentos desde la Edad Media tardía. Permite que decline la crítica moral en todas las formas sociales posibles.[57] Los estamentos pertenecen aún a estas formas. Pero en el esquema de su crítica ya no sirve la jerarquía como principio de unidad de las diferentes posiciones, sino la igualdad como condición de la simpatía y del respeto interpersonal.

En la perfección privada, sin embargo, la amistad ya no alcanza aquello que en lo público es considerado asunto común. Esto se muestra en Madame Thiroux d'Arconville también como pérdida de toda sistemática teórico-social, en la arbitrariedad con la que se suceden los puntos de vista. Con la formación de amistades no se puede garantizar el orden social. Con la respuesta a la pregunta de cómo es posible la amistad, nunca se llegaría a responder la pregunta de cómo es posible la sociedad política. El dualismo puesto por la tradición veteroeuropea se hace más agudo. Ya no se puede superar al modo de una teleologización recíproca de los conceptos, y tampoco permite más, con la técnica del **pars pro toto**, tener dentro de la teoría la parte (la política o la amistad perfecta) por el todo.

Dado que en el siglo XVIII, la teoría de la sociedad queda congelada por la conservación de la estructura de estratificación estamental, el interés en la vida social se traslada más fuertemente a los problemas de la transparencia e interpenetración interpersonales, como si se trataran de probar los límites de lo posible y de responder la pregunta acerca de la posibilidad del orden social en el nivel de las

[56] *Op. cit.*, p. 24.

[57] Véase el amplio tratamiento en Ruth Mohl, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*, New York 1933, Reimpreso New York 1962.

relaciones entre las personas.[58] Así se palpan los problemas profundos de la coordinación interpsíquica. Mauzi piensa que: «**Pour le XVIIIe siècle, l'aptitude de l'homme à déchiffrer ses semblables, à se révéler à eux, va de soi. On ne reconnaît pas de mystère individuel**».[59] Ciertamente se presupone en este sentido la sociabilidad y el crecimiento del comercio de ideas y sentimientos. No se pueden prever los límites de ello. Por otro lado, ahora como antes están aún en juego ideas y bloqueos, y ahora sobre todo respecto del origen de la civilización. Frente al trasfondo de una socialidad concebida como natural y posible, existe conciencia tanto de *la problemática de la transparencia social* de lo contrario no existiría ningún contra-interés– como también de la *incomunicabilidad de la experiencia del yo*.[60] La socialidad interpersonal no sólo no puede reflejar los problemas sociales globales, sino que también choca con sus propios límites de lo posible.

En la medida en que se intensifica la conceptualización de la amistad en dirección a la intimidad personal, surgen también vacíos conceptuales, puesto que no toda relación social entre personas tiene la forma de amistad. En el plano de la tradición de la **amicitia** tiene que haber ahora más de un concepto que le suceda. Para la relación social normal, no voluntariamente recíproca, se consideran sobre todo «**commerce**» y «**conversation**». Para la mayoría de los autores parece ser suficiente un concepto general del comportamiento social

[58] Cfr. Abbé Pluquet, *De la Sociabilité*, Yverdon 1770, como un intento de volver a reconciliar desde aquí naturaleza y sociedad.

[59] Véase Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris 1960, p. 590.

[60] Esto lo muestra una observación del Marquis de Caraccioli, *La jouissance de soi-même*, 2ª edición, Utrecht-Amsterdam 1759, p. 3, que merece ser citada: «Mais *Moi* étant individuel, incommunicable, et ne pouvant se rendre sensible aux autres, comme il est à ma propre personne, n'est démontré qu'à chacun de nous en particulier...Il s'ensuit de cette conséquence, que tout homme isolé, *personalisé*, et simplifié, ne peut voir qu'en lui-même la démonstration parfaite de son ame, et que c'est une folie d'exiger la publicité d'une pareille démonstration».

para determinar la esencia de la sociedad como tal. Thomasius dice: «El fundamento de todas las sociedades / es la conversación, sin embargo, ésta es de dos tipos / a saber, la cotidiana / la con cualquiera / que se nos presente / y luego la especial / que se efectúa con los buenos amigos».[61] Se ve cómo la amistad verdadera se empuja hacia lo personal y cómo luego se complementa con un concepto más general para el comportamiento social cotidiano, sin que se considere necesario redefinir, a partir de ello, el concepto de sociedad.[62]

Para conducir la interpenetración interpersonal a esta posición teórica dominante, se tenía que arriesgar una deducción lógica audaz: la deducción de la socialidad desde una actitud positiva frente a los demás hombres, desde la simpatía. Esta conclusión se desproblematiza en referencia a la naturaleza del hombre y luego se reproblematiza. No se trata, por ejemplo, opina Hutcheson, de que la naturaleza determine las relaciones sin más; sin embargo, si no se le ve o si incluso se le niega, se pierde la posibilidad de mejorar las relaciones.[63]

Con semejantes argumentos se mantiene reducida, al menos, la diferencia en el modo de considerar la sociedad global y lo interpersonal. Además, se puede deducir también el predominio de la interpenetración interpersonal en la teoría de lo social del atraso conceptual y teórico con el que se formula ahora el modelo alternativo de la totalidad social. Los más importantes representantes de un concepto compacto de sociedad que asume las condiciones sociales del comportamiento individual son ahora los filósofos escoceses de la mo-

[61] Christian Thomasius, *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit*, traducción alemana, Frankfurt/Leipzig 1710, reimpreso Frankfurt 1971, p. 108.

[62] Puede sonar un poco cínico, sin embargo, pero el sustituto del antiguo concepto comunitario de sociedad se puede descubrir en el lugar donde Thomasius habla de la relación entre el hombre astuto y los superiores, dentro de la sociedad burguesa: «De los superiores dice todo el tiempo cosas buenas / y oculta sus crímenes / o los soporta con paciencia / y, de esta manera, también promueve su honra» (p. 229).

[63] Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, 3ª edición, Glasgow 1769, citado de acuerdo con la reimpresión en: *Collected Works*, Hildesheim 1971, p. VI s.

ral.[64] Su interés principal es la modificación de la teoría de la sociedad, cambiando sus fundamentos artificiales («contractuales») por naturales (antropológicos). En esta perspectiva son considerados con razón como los precursores de la sociología. Su campo visual, en lo que concierne a los materiales empíricos e históricos, es mucho más amplio que el del antiguo derecho natural. Sin embargo, el análisis teórico se detiene demasiado rápido con el concepto de naturaleza que oculta la diferencia entre ambas versiones del problema fundamental. Se dice, y esto no es nada nuevo, que los hombres están dispuestos por su naturaleza a las relaciones con otros hombres y, con ello, a la vida en sociedad. La profunda agudeza y refinamiento de los análisis de la interacción no se valoran adecuadamente. Sólo se integran como prueba del redescubrimiento de lo que siempre se ha sabido: que el hombre vive, por naturaleza, en sociedad y que en todas partes se le encontrará de ese modo. Si se hubiese planteado la pregunta «¿cómo es posible el orden social?», se habría obtenido la respuesta: es naturalmente necesario.

[64] Cfr. para adquirir una idea de conjunto: Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the 18th Century*, Princeton 1945, reimpreso New York 1968, en particular p. 148 ss.

VI

Con un breve excurso quisiera aclarar ahora, bajo puntos de vista más abstractos, las decisiones teóricas que se están abriendo paso. Recurrimos a corrientes epocales más generales que alcanzan su apogeo en el siglo XVII, es decir, a la creciente crítica de la tradición escolástica orientada por Aristóteles. Las controversias se apegan a líneas de argumentación en la mayoría de los casos bastante superficiales, frecuentemente enredadas y entrelazadas entre sí. Sin embargo, en su centro se encuentra un problema claramente comprensible. El aristotelismo había vinculado sus esfuerzos teóricos con la realidad reconociblemente presente y con los procesos normales de su emergencia, su permanencia y su transcurrir. El mundo le parecía adecuadamente ordenado, sano, perfecto. No le pasaban por alto las carencias, desarrollos defectuosos, maldades, monstruos, etc. Pero fueron comprendidos como la ceguera en relación con la capacidad visual: como una desviación del estado ordenado. Esto ofrecía puntos de conexión para acoger muchos esfuerzos técnicos y prácticos tendentes a eliminar deficiencias, a combatir los pecados y a la curación. Los problemas fueron considerados conforme al modelo del médico enfrentado a las enfermedades, el cual trata de comprender la razón de la desviación e intenta eliminarla. No obstante, desde el siglo XVI aumentaban las dudas acerca de la supuesta perfección del mundo, sin que esto alcanzara para producir una teoría de reemplazo. Las querellas religiosas fueron un momento del cambio, pero sólo un momento. A ello se añadía la indecisión respecto de las redescubiertas discusiones teóricas antiguas. La rápidamente creciente complejidad del mundo desde la perspectiva astronómica, geográfica

y cultural hizo lo suyo para sacudir los puntos de referencia de las ideas acerca de la perfección. Por otra parte, no se podía abandonar toda confianza en el mundo y tampoco se podía renunciar al combate del mal en los planos religioso, político y médico. Así, la discusión adquirió rápidamente la forma de disputas entre escuelas, que se realizaban con armas antiguas y que no tocaban o sólo ocasionalmente el punto de apoyo desde el cual la tipificación de las orientaciones teóricas podría haber sido remodelada.

Este punto de apoyo residía en la supuesta (y en última instancia indiscutible) *normalidad del mundo.* No se podía negar como hecho de experiencia de la vida cotidiana, pero tuvo que ser teóricamente desarraigada. Se debía aprender el artificio de partir de la *improbabilidad de lo normal* y de desarrollar fundamentos teóricos *para ello.* Diferentes intentos muestran que se avanzaba cautelosamente en esa dirección de pensamiento. La reducción del tiempo a momento discontinuo, con la consecuente problematización de toda duración, fue uno de los caminos. La reducción de la naturaleza a la materia y de la buena vida a la sobrevivencia física fue otro. También la construcción hipotética de un estado natural, desde el cual se distingue todo aquello que es normal en la civilización, fue también uno de estos intentos. Sin embargo, estas innovaciones permanecen comprometidas y ocupadas con los problemas de su respectivo fundamento teórico y con lo ficticio de su punto de partida. El reemplazante empirismo metódico a partir del año 1.660, aproximadamente, se conformaba, por ello, con una duda utilizada sólo metódicamente. La regla de no confiar simplemente en los sentidos, en los prejuicios y, sobre todo, en las autoridades, sino recurrir a bases empíricas confiables, sustituye en la actividad científica cualquier desnormalización teórica de los fenómenos. Hobbes no logró influir en la Royal Society.

Esta salida sin lastres teóricos hacia la empiria, sin embargo, no sirvió a las ciencias sociales. La normalidad del orden social está demasiado impregnada de normas y depende demasiado de ellas como para que se les pudiese haber esquivado sin ruido. Por ello, las ciencias sociales reconstruyen el derecho natural como un derecho, para cuya protección los individuos racionales fundan un Estado. Se

alcanza además la valorización de la socialidad, bosquejada en el apartado anterior, en dirección a la justicia individual y a la reflexividad social, que sirve a su modo para ilustrar la improbabilidad de las correspondientes relaciones sociales (por ejemplo, la escasez de la amistad verdadera). Pero ni desde del moderno derecho natural ni desde el concepto de interpenetración interpersonal se pudo regresar a la comprensión de las relaciones normales en la sociedad.[65]

Uno debe guardarse de una evaluación demasiado crítica de esta primera fase de intentos de desnormalización. La tarea es difícil y no se puede resolver fácilmente en el primer intento. También el desarrollo actual de la ciencia conduce a ese umbral o recae una y otra vez detrás de él.[66] Considerar lo normal como improbable presupone un proceso de diferenciación del trabajo científico dentro de la sociedad.[67] No basta con declararse partidario de una máxima abstracta acerca de la duda y búsqueda de datos empíricamente comprobables. Debería más bien existir la posibilidad de sustraerse de lo

[65] No por casualidad se encuentran rasgos re-aristotelizantes en la filosofía moral escocesa, la que intenta seguir este camino (p. ej., en el concepto de la socialidad natural), con la correspondiente renuncia a profundizar la conceptualización de aquello que hace más improbable el orden social. En Adam Smith ello conduce a la escisión de una teoría sobre el ámbito de la economía.

[66] Véase acerca del planteamiento teórico de la ciencia económica, de modo impresionante, Axel Leijonhufwud, "Schools, «Revolutions», and Research Programmes in Economic Theory", en: Spiro J. Latsis (ed.) *Method and Appraisal in Economics*, Cambridge, Ingl., 1976, pp. 65-108 (especialmente, p. 88 ss. que retorna a la pregunta: «How is it possible - how is it even conceivable that decentralized economic activities can ever be reasonably be coordinated when nobody really is trying to ensure that outcome»).

[67] De manera interesante Talcott Parsons menciona como exigencia del proceso de diferenciación de la investigación teórica interna de la sociología, su diferenciación frente a los «social problems», esto es, contra la propuesta de delimitar el problema a través de intereses aplicados. Los intereses aplicados se forman típicamente a través de «intereses de rehabilitación»: nada de droga, nada de criminalidad, nada de cesantía, etc. Véase Talcott Parsons, "Some Problems Confronting Sociology as a Profession", *American Sociological Rewiew* 24 (1959). pp. 547-559, reimpreso en: Edward Tiryakian (ed.), *The Phenomenon of Sociology: Reader in the Sociology of Sociology*, New York, 1971, pp. 325-347.

que se tiene por evidente en la actividad social normal. El proceso de diferenciación es una condición para el desarrollo de perspectivas «especiales». Pero a ello se debe añadir también que la improbabilidad de lo normal alcance plausibilidad dentro de la ciencia, es decir, que pueda ser tratada como teoría conforme a los criterios en uso.

En este sentido, tampoco fueron exitosos los esfuerzos realizados para lograr un tratamiento científico-social moderno del problema de la síntesis teórica entre improbabilidad y normalidad. Ya no podían transmitirse las teorías sucesoras del **koinón**, que preveían la contractualización de la política y del derecho en el plano social para superar la problemática de la improbabilidad, ni las teorías sucesoras de las antiguas doctrinas de la amistad, que ofrecían un concepto ampliado de amistad con mayor profundidad individual, con reflexividad social y reciprocidad libremente escogida. Si se consideran los desafíos emergentes, no era en verdad posible desarrollar teorías acerca de las relaciones sociales entre los individuos y teorías acerca de la relación entre el individuo y la colectividad que fuesen el producto de una descomposición de una formulación unitaria del problema. Por el contrario, se reducen las implicaciones recíprocas de ambas subteorías. No se alcanza la formación de conceptos que pudiesen haber inducido una teoría social omniabarcadora. ¿Y cómo podía haberse generado una teoría de la socialidad, si la moral de la interacción se había retirado a la esfera individual, si las formas sociales sólo subían al individuo al escenario, si con toda la autocomplacencia de la que es capaz la frivolidad, se buscaba y publicitaba el estilo del autorretrato[68] y si, finalmente, el proceso de reencontrarse a sí mismo en otro, se reduce a un interés de conservación? La socialidad resulta entonces aceptable (el amigo se convierte en enemigo) sólo al precio de que se modere el desmesurado amor a sí mismo. **«C'est ce qui oblige d'abord à se reduire au soin de sa propre conservation»**.[69] ¿Pero tiene esta auto-conservación un sentido social?

[68] Así, en las memorias del cardenal de Retz.
[69] Pierre Nicole, *Essais de Morale*, tomo III, 3ª Ed., París, 1682, p. 151.

VII

El siglo XVII da a la conciencia del individuo, con Descartes, la forma existencial del sujeto y, con ello, un nuevo sentido a la subjetividad misma. Anteriormente, sujeto significaba aquello que subyace a las cualidades, o también, aquello a lo que se pueden referir los predicados. Ahora, la subjetividad de los sujetos se transfiere a la conciencia, y la conciencia se convierte en el sujeto sin más. Como es conocido, la fundamentación dice que sólo en la realización de operaciones conscientes radicaría una certeza incondicional, ya que en ellas la conciencia sabe de sí misma, tanto en el caso de que sus contenidos sean verdaderos como en el caso de que sean falsos. La certeza reside en la autorreferencia misma, con total independencia, por lo pronto, de si «el» sujeto se identifica a sí mismo como el «yo» del «yo pienso».

Si la edad moderna no ha introducido esta redisposición del lugar del sujeto, al menos la ha anunciado con toque de campanas. El sujeto ya no es aquello que subyace a la realidad y que sostiene las propiedades predicativas. Tampoco lo que permanece fijo y hace posible el movimiento de las cualidades y el cambio de las determinaciones de la forma (y en esa medida, la redisposición dio espacio al desarrollo de una nueva física, no más aristotélica). Ahora, el sujeto es la conciencia. Ella se genera a sí misma desde la incertidumbre. Garantiza la unidad de su subjetividad con base en el esquematismo binario de nociones verdaderas y falsas (y precisamente por ello, se escapa de ser atrapada cosmológicamente, lo mismo que por la religión, si ella se sirve del cosmos). Como conciencia, el sujeto está absolutamente seguro de sí mismo, en todos los casos y en cualquiera de los individuos.

En comparación con la tradición de la **philía / amicitia** se afloja, por lo pronto, la referencia a la acción. La autorreferencia del sujeto ya no sirve primariamente para localizar un **agens** responsable, distanciado de sí mismo y con capacidad de elegir. Con ello, se pierde aquella unidad de autorreferencia y socialidad fundada en la posibilidad de atribuir intereses.[70] Como «sujeto», la autorreferencia se determina primeramente con autonomía de lo social. Pero esto significa que su re-vinculación a los contextos sociales ya no puede tener lugar por medio del antiguo y amplio concepto de amistad social, sino que se debe fundamentar en la subjetividad del sujeto mismo, como por ejemplo, en la forma del imperativo categórico. El impulso para este desarrollo provino del cada vez más fuerte proceso de diferenciación de la actividad científica y de su medio específico, la verdad. El interés en la objetividad y certeza del conocimiento domina ahora la delimitación del problema, y el concepto de praxis recibe la novedosa función de contribuir a la solución de los problemas epistemológicamente insolubles. Cualquiera sea el modo como esto se formule, el nuevo concepto de sujeto tiene, en su generalidad y radicalidad, una relación genética con el mayor grado de diferenciación de los medios de comunicación, que se utilizan, por una parte, para el control de la acción y, por otra, de las vivencias. Correspondientemente, el concepto asume un carácter formal.

De acuerdo con Kant, el fundamento de la subjetividad del sujeto es la capacidad de constituir relaciones de unidad en la comprensión de la diversidad. Pero la unidad de la diversidad es la complejidad. El término 'sujeto' designa, por tanto, la forma en la cual el individuo humano resuelve a través del sentido los problemas de complejidad que se le plantean en relación consigo mismo y, a la vez, en relación con el objeto. (La explicación y el tratamiento ulterior de este «a la vez» es tarea de la teoría del conocimiento). El individuo humano tiene la posibilidad de constituir relaciones de unidad que le sean accesibles como tales y depende de ello, dado que

[70] Cfr. más arriba p. 216.

debe vivir con sentido. En la medida en que haga esto, opera como sujeto. Se puede decir entonces con una peligrosa reducción: el individuo humano «es un sujeto». ¿Pero qué significa «en la medida en que»? ¿Y qué queda incluido en esta reducción?

La decisión teórica aquí tomada se puede reconocer más claramente, si uno se remite a una versión más antigua del problema. Escogemos a un autor que escribe aproximadamente en la misma época. Para el Abbé Joannet[71] se trata, ahora como antes, de la indestructibilidad del alma. Ella está garantizada por la unidad y simplicidad (= no-descomponibilidad) del yo. Ésta, por su parte, se demuestra por la unidad de los **modi** y de las operaciones. Así como los **modi** activos y pasivos no son descomponibles, aun cuando experimenten y comprendan lo descomponible, tampoco es descomponible la unidad del yo, ya que, en caso contrario, lo simple se tendría que basar en lo compuesto, lo perfecto en lo menos perfecto, lo indestructible en lo destructible. El interés en la inmortalidad y la igualación de simplicidad-indestructibilidad-perfección, vinculan a la existencia la precaria deducción del **modus** o de la operación. En una relación poco clara con ello se encuentra la tesis de que la realidad del yo se puede incrementar, de que dentro de la sociedad se pueden multiplicar correspondientemente las relaciones y los placeres, de que con el incremento crecen también las privaciones.[72] La teoría de lo social como teoría del incremento de la realidad del yo (¡singular!) es notable en sí misma, pero es inasociable con el constructo teórico unidad / simplicidad / inmortalidad del alma. La «**union morale**» se representa, por ello, sólo como «**conformité d'affection et de volonté**».[73] Parece *que una teoría que deduce la unidad de la existencia del sujeto de la unidad del modus o de la operación se bloquea, con ello, el acceso a una teoría social o la reduce a una mera teoría de la adaptación y conformidad.*

[71] *De la connoissance de l'homme, dans son être et dans ses rapports*, 2 tomos, Paris 1775. Cfr. sobre todo tomo I, p. 95

[72] Cfr. *ibid.*, XCVIII ss.

[73] *Ibid.* tomo I, p. 104 s.

Este problema no queda afectado por el giro kantiano. También se produce cuando se invierte la argumentación, cuando se convierte la unidad del sujeto en punto de partida para explicar la unidad de la síntesis, es decir, cuando se deduce el **modus** a partir de la existencia. Con ello se desplaza el interés rector del conocimiento desde la inmortalidad hacia las condiciones de posibilidad del conocimiento. Pero si se conserva la asociación argumentativa de **modus** y existencia, se producen dificultades previsibles para la construcción de la teoría social, puesto que una teoría social debería tratar directamente la emergencia de la unidad de lo complejo, debería poderla comprender directamente como logro social.

La tesis de la subjetividad de la conciencia sitúa el problema de la asociación de **modus** y existencia en el concepto de conciencia. La conciencia sintetiza la modificación de las síntesis y es, en este sentido, ella misma una operación y, precisamente, aquella operación que se otorga a sí misma existencia y duración. Sin embargo, tampoco la ubicación del problema en la facticidad de la conciencia permite formular una teoría social (ni siquiera fragmentaria). En lo que concierne a la dimensión social, cualquier otro hombre siempre es sólo un objeto para el sujeto. Incluso en la versión de la teoría trascendental del pensamiento, es solamente apariencia. Esto es necesaria e inevitablemente así, dado que el otro hombre no está conectado a la autorreferencia basal de cada una de las otras conciencias. La figura autorreferencial con la que el sujeto asegura su sí mismo, no asegura también al del otro (y en este sentido, el sujeto asume la recién registrada forma disminuida de la moral de interacción). La intersubjetividad es, en sentido estricto, un no-concepto. Por otro lado, el sujeto tiene precisamente por la misma razón, otra cualidad social: la cualidad del «cualquiera». La subjetividad del sujeto formula una realidad que es accesible inmediatamente para cualquiera. Sin embargo, esto no lo puede saber ningún sujeto respecto de otro, en todo caso, no de la misma manera como lo sabe de sí mismo. Pero tampoco tiene en su autorreferencia ninguna razón para negárselo a otros, en la medida en que comparecen como seres que hacen operar su conciencia.

Para la convivencia social en el mundo de la vida, el solipsismo no es una opción real, Jugar una opción teórica en esa situación significa aniquilarla prácticamente. La alternativa es suponer que *cualquiera* es sujeto en el sentido de la estructura experimentada en la respectiva conciencia. El diseño teórico de la subjetividad de la conciencia conduce de manera no estrictamente lógica, pero sí práctica, hacia la socialidad de cualquiera, hacia un a priori social, no de la comunidad, ni de la fusión amistosa, sino de cualquiera. En la generalización del imperativo categórico no está presupuesto nada más pero tampoco nada menos.

Esta reducción de la socialidad a una cualidad de «cualquiera» revela algo. Resulta, de modo aparentemente inevitable, de la lógica de desarrollo de la historia de un concepto que se encontró con la autorreferencia de la conciencia y que ya no pudo liberarse de este descubrimiento. Si se pregunta además acerca de la correlación entre la semántica y la estructura social, entonces se impone la perspectiva de que la subjetividad de la conciencia individualizada en cualquiera simboliza las exigencias de un nuevo orden. Ya no se trata de la *vida buena* sino de la *inclusión*, Ya no se trata de la forma de perfección de la vida (siempre condicionada socialmente), que se había mantenido abierta para el individuo en las sociedades estratificadas en todos los rangos de la jerarquía social, sino que se trata de un presupuesto de la diferenciación funcional: de que cualquiera debe tomar parte de cualquier función, dado que solamente de esta manera puede estar asegurada la primacía de esta forma de diferenciación.[74]

El sujeto es la fórmula de inclusión **par excellence**. Dentro del nuevo orden social no tiene ningún lugar fijo y, por tanto, no puede esperar una «vida buena». Por un lado, la vida humana se reduce consecuentemente a la pura vida, en el sentido de la materia sensible, a partir de la cual se debe hacer todo lo demás. Por el otro, existen ofertas sustitutivas para la vida buena en los conceptos de reflexión de la nueva teoría del sujeto. En el siglo XVIII, sobre todo, la idea del

[74] Cfr. también, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, tomo 1, pp. 9-71 (31 ss.).

gozo de sí mismo o de la felicidad, con la que el sujeto se satisface a sí mismo dado que no puede comunicar suficientemente sobre sí mismo a los demás. La felicidad es, por así decir, aquello que queda de la vida buena, después de que se ha radicalizado la estructura autorreferencial de la conciencia y que se ha descubierto, consecuentemente, la incomunicabilidad de la experiencia del yo. La vida es ahora sólo aquello que sirve de punto de partida para la felicidad.[75]

El aprovisionamiento del sujeto con símbolos adicionales que tratan de recuperar la referencia al mundo y a la sociedad, ha variado muchas veces: apropiación del mundo, educación, emancipación, calidad de vida. En ello se muestra semánticamente un sujeto capaz de adaptación. No obstante, se mantiene la estructura básica de la subjetividad de la autorreferencia, que permanece invariable porque simboliza la inclusión.

Visto sociológicamente se trata, en otras palabras, de un correlato semántico para el **take off** hacia la sociedad mundial. En su subjetividad, cualquiera puede reclamar para sí acceso a todos los ámbitos de funciones del sistema social. Cualesquiera sean las diferencias que puedan tener los sujetos, en relación con la sociedad son iguales como sujetos y tienen el mismo derecho a participar en todas las funciones, beneficiarse de la economía, recibir educación, participar de las decisiones políticas, formar la propia familia, etc. Como sujeto y con la libertad e igualdad derivadas, se formula el principio de la inclusión de todas las personas en todos los sistemas de funciones, el cual se correlaciona, por su parte, con la diferenciación funcional que concluye con el orden estamental.

En el nivel de abstracción que se había alcanzado, sin embargo, no se logró estabilizar teóricamente al sujeto. Manifiestamente faltaba plausibilidad suficiente y capacidad de enlace para nuevos desarrollos teóricos. En cualquier caso, se introducen algunas estre-

[75] Así explícitamente, Carl Friedrich Bahrdt, *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker*, tomo I, Berlin 1787, p. 105 - Aquí, en todo caso, con un concepto completamente plano, sin reflexión, de la felicidad (= satisfacción).

checes teóricas, derivadas de elaboraciones tanto espistemológicas como antropológicas[76] alcanzando ambas una extraña posición transversal en relación con los requerimientos de la teoría social, que finalmente entorpecen y se comportan críticamente en relación con nuevos desarrollos de la teoría sociológica. Como resultado se obtiene que, desde la perspectiva de la teoría del sujeto, la sociología no es capaz de satisfacer ni las exigencias epistemológicas ni tampoco al hombre como hombre, puesto que lo objetiviza y lo reifica, mostrando, con ello, su insuficiencia teórica.

El problema precedente corresponde, en verdad, a la estrechez con que se lleva a cabo el planteamiento mismo del sujeto. El problema de la incertidumbre se trata en la teoría cartesiana como *problema del conocimiento.* Con ello, queda referido de antemano a un determinado esquematismo binario que se supera en la unidad que lo trasciende.[77] Se destaca así una de entre muchas funciones sociales frente a las otras, se prefiere uno de entre muchos esquematismos binarios, para discutir un problema que podría haberse formulado de manera más general, a saber, con conceptos como los de complejidad estructural, contingencia, sentido, que aún no estaban predispuestos

[76] Sobre todo Max Adler ha señalado los problemas que resultan de una combinación de ambas versiones estrechas, es decir, de una interpretación individualista de la teoría del conocimiento. Véase: *Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie*, Wien 1924; "Die Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie", en: del mismo autor, *Kant und der Marxismus: Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen*, Berlin 1925, reimpreso Aalen 1975, pp. 133-190.

[77] Sobre todo Gotthard Gunther ha retomado los problemas relacionados con ello, sin embargo, no los ha desarrollado después en la dirección de una crítica de la teoría del sujeto, sino en la dirección de una crítica de la lógica bivalente, y finalmente se quedó ahí. Véase, sobre todo, *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*, tomo I, Hamburg 1959. *Das Bewusstsein der Maschinen*, 2ª edición, Krefeld-Baden-Baden, 1963; *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 tomos, Hamburg 1976-1980. Cfr. también, Peter Hejl, *Zur Diskrepanz zwischen struktureller Komplexität und traditionellen Darstellungsmitteln der funktional-strukturellen Systemtheorie*, suplemento 2, Frankfurt 1974, pp. 186-235.

para comprender precisamente a la ciencia y al conocimiento como actividad social. En conexión con Descartes, y hasta después de Hume y Kant, se formula entonces la pregunta, ¿cómo es posible el conocimiento? para obtener una respuesta que no presuponga circularmente, por su parte, el conocimiento. Para ello se encuentra disponible el sujeto como concepto de contención.[78]

El lastre que representa una preconcepción epistemológica del problema se muestra aún en el concepto de sociedad de Fichte. «Llamo sociedad a la relación de seres razonables entre sí. El concepto de sociedad no es posible,[79] sin la condición de que haya realmente seres razonables además de nosotros y sin los rasgos característicos por los que podamos diferenciarlos de todos los demás seres que no son razonables y que, consecuentemente, no pertenecen a la sociedad».[80] El problema de la teoría es entonces: «¿Cómo obtenemos esa condición previa?» El aporte al que aspiraba la teoría consistió en comprobar que esa condición previa no es el resultado de la experiencia (como siempre, insegura), sino del auto-análisis de la razón. La teoría social distancia su concepto de sociedad del «tipo especial de sociedad, empíricamente condicionada, que se llama Estado»[81] con la ayuda de un seguro epistemológico. Con ello logra su objetivo de determinar su concepto sobre la base de la subjetividad auto-consciente del sujeto.

La remisión del conocimiento al sujeto fundador de la unidad fue estimulada por el hecho de que existían conocimientos verdaderos y por el éxito social de las ciencias, encontrando ahí su seguridad. Desde la facticidad del conocimiento se podía postular la existencia del sujeto sintetizante en los sujetos, en todos los individuos, en cualquiera. ¿No, sin embargo, del individuo en el individuo, del hombre

[78] Para aclarar esto, se podría pensar como alternativa en una respuesta teórico-evolutiva.

[79] Nótese, de paso, el planteamiento de la pregunta: ¿Cómo es posible x? Regresaremos a ello más adelante.

[80] "Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten", en: *Ausgewählte Werke*, tomo I, Darmstadt 1962, p. 230.

[81] *Ibid.*, p. 234.

en el hombre, del «normar al yo a través del yo»?[82] Esta continuación hubiese hecho necesaria una reflexión sobre la socialidad, que se efectúa más o menos subrepticiamente, a través de la *antropologización del sujeto* y que culmina alrededor del año 1.800 en una emergente «antropología filosófica». El sujeto es presentado, por así decir, en torno a su conciencia, como unidad discreta y finalmente como individuo. Con ello, se suspende, como en un cortocircuito, una disposición anterior de la teoría que había considerado las entidades esenciales más generales y la individualidad concreta como los dos polos contrapuestos de una escala de concretización. Ahora vale que lo más general en el hombre es precisamente su individualidad, ya que «cualquiera» es un individuo concreto. El individuo ya no es parte de un arreglo secuencial (de acuerdo al modelo: hombre - ciudadano - miembro de un gremio o de una profesión - individuo), sino que él mismo es la razón de todas las características generales y particulares: sujeto. Mediante su interpretación como sujeto, esta individualidad se hace capaz de generalizarse a sí misma, para constituirse a sí misma como humanidad, para «atrapar tanto mundo como sea posible»[83] dentro de sí misma, es decir, para realizar también en sí misma lo general, que ya existe como particular dentro de sí. Con ello, a la vez, se anticipa toda socialidad en el espacio interior del individuo, como espíritu. Desde esta construcción, la socialidad real de la mayoría de los sujetos se pone en la posición ambivalente de tener que ser, o bien espíritu en sí mismo, es decir, espíritu colectivo, o de tener que confrontar al individuo, que se socializa a sí mismo, como coacción exterior.[84] La posibilidad de realizar la comunidad simplemente por la supresión o domesticación de las características individuales-idiosincráticas, está obstruida dentro de esta teoría desde

[82] Esta formulación en, Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig 1917, p. 88.

[83] Wilhelm von Humboldt, *Theorie der Bildung des Menschen, Obras*, tomo I, Darmstadt, 2ª edición 1969, pp. 234-240 (235).

[84] Acerca del problema de un individualismo específico de las ciencias del espíritu, Cfr. Louis Dumont, "Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1970, pp. 31-41.

su base. Se debe reconstruir entonces dentro del sujeto individual, como exigencia ética, como imperativo categórico.

Entretanto, este sujeto comprendido antropológicamente ha mostrado ser, después de análisis cada vez más extensos y profundos, un barril sin fondo, en cuya superficie se reflejan las danzas macabras de los psicoanalistas alternativos.[85] Ya no se trata solamente del abismo de la razón (Kant), sino adicionalmente del abismo del inconsciente, en el que se disuelve todo punto de apoyo, justamente porque la conciencia opera de manera autorreferencial. Allí, tampoco puede echar anclas la intersubjetividad y la socialización sólo puede conducir a la «enajenación». El sujeto es una construcción de otro sujeto.[85a]

En este sentido, las elaboraciones epistemológicas y antropológicas de la subjetividad de la conciencia se han igualado. Tratan de compensar recíprocamente sus insuficiencias. Empujan al sujeto a una posición obstruida frente a la pregunta «¿cómo es posible el orden social?». Al sujeto que se supone capaz de constituir el orden social dentro de sí mismo, ya no se le encuentra lugar dentro del orden social. Pone exigencias de fundamentación, por un lado, y exigencias de participación **ab extra**, por otro, y convierte estas exigencias en la medida para criticar a la sociedad. Se autoafirma como el fundamento, ¿pero de qué?

Una teoría crítica de la sociedad que hace suyas las exigencias puestas por el sujeto, opera quizás bajo la presión de una historia del problema y del pensamiento que ya no tiene opciones disponibles. Tiene derecho a una semántica que ha acompañado la emergencia de la sociedad moderna y que le ha dado plausibilidad. Pero no ha logrado, sin embargo, ser más que una teoría crítica. Fracasa, sobre todo, ante la subjetividad del mismo sujeto, en dar una respuesta a la pregunta «¿cómo es posible el orden social?»

[85] Danze macabre. Achille Ardigò utiliza esta expresión, *Crisi di governabilità e mondi vitali, Bologna* 1980, p. 10.

[85a] Cfr. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesqué*, Paris 1961.

VIII

El siglo XVIII llevó su teoría de lo social hasta una situación extrema. Refinó su sensibilidad en el ámbito de las relaciones interpersonales y, simultáneamente, la sustrajo de las estrictas exigencias de la interacción especificada para los estratos. Sería un malentendido suponer aquí una preferencia por el individualismo y en contra del colectivismo. La unilateralidad reside más bien en que la socialidad está fundamentalmente concebida desde la relación interpersonal y no desde la comunidad social a la que la persona siempre está subordinada. La opción a favor de la interpenetración interpersonal como teoría social trae, sin embargo, como consecuencia, que se pongan a la comunidad social global exigencias imposibles de cumplir con respecto a la personalización y a los derechos del sujeto. La pregunta ¿cómo es posible el orden social?, si se hubiese planteado sobre estas bases, no podría haber sido respondida. Tal situación llevó a que en el siglo XIX se produjeran dicotomías que se convierten en obstinadas contraposiciones conceptuales, ideológicas y luego también políticas, sobre todo la dicotomía entre *sociedad* y *comunidad,* que divide el problema antes bosquejado en dos tipos, y la dicotomía entre *individuo y colectividad* (individualismo / colectivismo).

Después de Hegel se renuncia a pensar como unidad aquello que ha sido separado y diferenciado de esta manera. La diferencia tipológica entre sociedad y comunidad surge paulatinamente en torno a los intentos de introducir lo humano dentro de la sociedad.[86] Esta

[86] Cfr. Manfred Riedel, "Gesellschaft, Gemeinschaft", en: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, tomo 2, Stuttgart 1975, pp. 801-862.

diferenciación sólo se comprende si se observa que no se formulan aquí conceptos sustitutivos de la **koinonía**, sino que sociedad y comunidad designan tipos diferentes de relaciones entre personas. La distinción estandariza, por así decir, la interpenetración interpersonal, ofreciendo también, a partir de ella, una suerte de solución al problema de la relación entre individuo y colectividad. Alcanza su forma teórica en la unidad de lo dual y en el colorido de la tipificación, y se rigidiza, así, como un pedazo de teoría de la emergente sociología, sin posibilidades de desarrollo ulterior.[87]

La distinción entre individuo y colectividad, como individuo / sociedad, y como individuo / comunidad ofrece posibilidades de utilización completamente distintas, porque se apoyan en referencias sistémicas que necesitan ser diferenciadas. En contraste con el pensamiento antiguo, el interés general no se concibe por analogía, sino en oposición al interés individual. La dicotomización individuo / colectividad (individuo / comunidad, individuo / sociedad) se vuelve así más aguda. Su prominencia proviene de dos fuentes diferentes. Ya hemos comentado el intento del idealismo alemán y del neo-humanismo de concebir, según el modelo del sujeto, una individualidad usurpadora del mundo, poniendo las colectividades a un lado o encima de ella.[88] La otra fuente se encuentra en Europa occidental, específicamente, en la economización del pensamiento social, a partir del siglo XVIII, con la ayuda de un modelo de dos niveles. En el nivel inferior, que corresponde a la determinación de los fines y a la persecución de intereses, se concibe el comportamiento como autorreferencialmente orientado a las necesidades. A pesar de ello, o ¡precisamente por ello!, en el nivel superior de la sociedad el orden se genera según el modelo de las leyes naturales. El desorden en el nivel inferior es la condición para el orden en el nivel superior. La motivación individual y el

[87] Cfr. como documento clásico, Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887. Acerca del desarrollo posterior, René König, "Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7 (1955), pp. 348-420.

[88] Cfr. más arriba, p. 243.

logro del orden se separan a través de esta técnica de inversión, pero debido a su no-identidad son en mayor medida condición el uno para el otro. Con ello, se rompe con una premisa encubierta de la tradición: que es esperable una confrontación en el nivel de las relaciones interpersonales[89] si no existe la amistad, pero que la confrontación a nivel de la relación entre individuo y colectividad sólo puede ser comprendida como una desviación del fin natural o de las normas del todo. La situación teórica se reacomoda de suerte que precisamente el antagonismo de intereses se convierte en la condición constitutiva de un orden global, que ya no se representa como una norma impuesta, amenazada por la desviación, sino como el «sistema mismo de las necesidades».

La innovación de la teoría tiene consecuencias tan profundas, sobre todo en la renuncia a la utilización precipitada de desviaciones y condenaciones morales, que bien se podría ubicar ya aquí, en la filosofía moral escocesa, en los fisiócratas y, sobre todo, en la filosofía del derecho de Hegel, el comienzo de una nueva teoría social, propiamente sociológica. No obstante, uno se desengaña rápidamente por lo que sigue. La nueva teoría registra la emergente formación social determinada por la economía. Aprovecha las posibilidades que tiene a su disposición un teórico que está dispuesto a aceptar que lo que importa es, sobre todo, el orden económico. En ello reside, como teoría de la sociedad burguesa, su plausibilidad y su capacidad de regeneración hasta en la actualidad. Como teoría social, sin embargo, la mera contrastación de individuo y colectividad es poco adecuada. Se puede apoyar en referencias sistémicas diferenciables pero, precisamente por ello, obtiene sólo una plausibilidad inicial que no se puede mantener con la elaboración posterior de la teoría. La dicotomía alienta, a lo sumo, el intento de anclar la teoría en el individuo o en la unidad social supraindividual para gradualizar, desde ahí, la situación. Pero no logra fundamentar la arbitrariedad de su propio punto de partida y, lo que es aún peor, orienta la teoría de manera excesivamente concreta.

[89] Cfr. solamente Xenophon, *Memorabilia* VI, 17 ss.

Semejantes intentos siguen realizándose.[90] Su potencial de estimulación resulta de la existencia de programas de contrastación y de la necesidad de reconstruir la posición contraria dentro de la propia teoría. El desarrollo dominante de la teoría sociológica había esquivado, ya a finales del siglo pasado, sujetarse a opciones en el marco de esta alternativa. Y quizá no resulta muy exagerado decir que surgió una tradición teórica genuinamente sociológica, precisamente porque se dejó atrás la distinción entre individuo y colectividad, para no tener que optar dentro de ella o demasiado precipitadamente.

La sociología es consciente, desde que logró su autonomía como disciplina, de la insuficiencia teórica del mero contraste entre individuo y colectividad con sus correspondientes opciones. Por lo pronto, aquí reside justamente para la sociología la problematización determinante de su teoría: ¡que así no se puede! Si se deja a Simmel fuera de consideración, regresaremos a ello más adelante, la sociología no inicia una tradición teórica autónoma con la delimitación de la pregunta «¿cómo es posible el orden social?», que aspira, por el tipo mismo de la pregunta, a independizarse de la tradición. Su problema de partida es más bien la relación entre individuo y colectividad, que puede ser tratada sociológicamente sólo si se excluyen el individualismo y el colectivismo como opciones precipitadas.

Una segunda característica del comienzo y de la forma clásica, a la vez, de la teoría sociológica es el marco de referencia social global del análisis. Esto es válido para Max Weber, para Émile Durkheim, y Simmel es nuevamente la excepción. Una orientación que busca distanciarse de aquella dicotomía y la referencia a la sociedad, son dos características que insinúan que se comprende estar en una situación avanzada de transformaciones socio-estructurales; que se busca enten-

[90] Cfr. John O'Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, London 1973; Viktor Vanberg, *Die zwei Soziologien: Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie*, Tübingen 1975; Alfred Bohnen, *Individualismus und Gesellschaftstheorie: Eine Betrachtung zu zwei rivalisierenden soziologischen Erkenntnisprogrammen*, Tübingen 1975; y además: Johannes Berger, "Handlung und Struktur in der soziologischen Theorie", *Das Argument* 101 (1977), pp. 56-66.

der la sociedad moderna como un orden social, del que ya existe o se puede tener experiencia. La sociología clásica surge en una situación de temor a las consecuencias reales de la emergente sociedad industrial, que para entonces, a finales del siglo XIX, ya no puede ser juzgada exclusivamente por sus principios ni por las intenciones de su construcción. Esta situación motiva menos a la abstracción de una teoría social, así lo interpreta Simmel, que al desarrollo de una conceptualización referida a la sociedad, en la cual pudiesen ubicarse las antinomias tratadas hasta entonces de manera controversial, como también pudiesen asumirse conceptos pre-sociológicos de sentido como racionalidad, legitimación y solidaridad, modificando su estructura teórica de tal modo que pudiesen mediar entre el individuo y la colectividad.

Max Weber y Émile Durkheim fueron las figuras heroicas que articularon teorías en esta situación. Característico de ambos es que permanecieran prisioneros de la distinción preestablecida entre individuo y colectividad. No obstante, se distinguen por el hecho de que presuponen esta diferencia desde distintas tradiciones, y por ello, plantean también de modo diferente el problema de su superación.[91]

Weber presupone la interpretación del individuo, de profundo alcance, elaborada por el idealismo alemán, como la de un sujeto que experimenta el mundo. Esto hace más difícil para él una conceptualización del problema que le permita prescindir del tener que optar, lo que conduce, como consecuencia, a que la relación entre individuo y colectividad no aparezca como el motivo dominante de su teoría. En lugar de ello, trata más abstractamente del conocimiento y de la acción.[92] Sin embargo, la pretensión de hacer depender la

[91] Que con esta fórmula no se aspira a ninguna confrontación total del pensamiento de ambos autores, sea dicho preventivamente. Dentro de la obra de ambos autores existe naturalmente una pluralidad de aspectos que no pueden ser remitidos a su diferente concepto de individualidad. Para la comparación bajo el aspecto aquí elegido, cfr. por lo demás Roland Robertson, "Individualism, Societalism, Worldliness, Universalism: Thematizing Theoretical Sociology of Religion", *Sociological Analysis* 38 (1977), pp. 281-308.

[92] Cfr. también Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue*, Paris 1971, p. 26, Weber y Durkheim.

individualidad de la subjetividad se reproduce de manera doble. Por una parte, se introduce en el concepto del sentido mentado y, por ello, comprensible.[93] Por otra, retorna en los valores que determinan el ánimo, en los que se expresa la expectativa del fracaso de los principios puros, de los grandes impulsos, de la realización carismática de las tareas dentro de la realidad del mundo cotidiano. De manera correspondiente, la construcción de los conceptos «ideal típicos» es diseñada con la mirada puesta en la desviación de la realidad, con lo que las categorías de la racionalidad formal obtienen una ambivalencia determinante para la Edad Moderna. Con todo ello no se aspira a una solución teórico-temática de los problemas de construcción, que pudiesen encontrarse incluidos en la pregunta por la relación entre individuo y colectividad. El hecho de no intentarlo representa, en al caso de Weber, aquella toma de distancia que constituye el contenido sociológico de su teoría. Por otro lado, el problema no se resuelve por el hecho de que no se le tematice ni sustituya. Se le presupone como aquel elemento tensionante que otorga a los conceptos su significado histórico, su relevancia social, la fuerza de la que participan, su colorido trágico, en tanto haya individuos en el sentido presupuesto por Weber.[94]

En conexión con un concepto de individualidad más bien europeo occidental, Durkheim es conducido a consecuencias completamente distintas.[95] La tensión individuo / colectividad es aquí menor,

[93] Una disposición fatal en sus consecuencias, que ha conducido al hecho de que aún en la actualidad, conceptos como acción, teoría de la acción, action research, etc., están sobrecargados de toda la problemática del sujeto.

[94] Acerca de la huida, comprensible desde aquí, a la acción individual (hoy ya no religiosa, sino política), Christian von Ferber, *Die Gewalt in der Politik: Auseinandersetzung mit Max Weber*, Stuttgart 1970.

[95] De acuerdo con Durkheim, la individualización aumenta debido a que las personas se especializan en mayor medida como consecuencia de la división del trabajo y, por ello, se distinguen más. Por lo tanto, la individualidad no es ningún logro de la reflexión del individuo mismo. Cfr. *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, traducción alemana, Frankfurt 1977, p. 171; también detalladamente, *Leçons de sociologie: Physique des moeurs et du droit*, Paris 1950, p. 68 ss. El argumento de ninguna manera remite a los problemas de la autorreferencia,

dado que ni del individuo ni de la colectividad se espera que cubran y absorban en sí la respectiva otredad. Así, se puede trabajar con representaciones que se intersectan, las que dan espacio a la determinación de relaciones que, a su vez, se lo dan a la variación histórica. Así puede Durkheim colocar individuos y colectividades en una relación de mutuo incremento y proponer la idea de que la sociedad moderna produce más individualidad, pero también más reglamentación estatal.[96] Se puede decir también, de modo general, que recién las sociedades más complejas abren la posibilidad de una individuación creciente de la persona, de modo tal que la persona puede ser verdaderamente persona, cuando la sociedad somete también su principio de solidaridad a las exigencias más altas de su propia división del trabajo. Con ello, el problema se traslada a la pregunta acerca de las condiciones históricas y estructurales necesarias para compatibilizar semejantes incrementos. La teoría se ocupa en sus afirmaciones centrales del relacionamiento de las relaciones e instrumenta, desde allí, las exigencias de la argumentación.

Los desafíos resultantes para el diseño teórico son recogidos y congelados en el concepto de sociedad. Comparado con el diseño aristotélico de la teoría, que disponía de un programa conceptual de tres niveles (**phîlia / koinonía / koinonía politiké**), es ésta una tosca simplificación que se debe pagar con una sobrecarga, para no decir mitificación, del concepto de sociedad, el cual ocupa ahora el puesto del concepto de sujeto, como el lugar en el que aparece la conciencia originaria (indeducible) de la obligación, lo que tiende a la fusión de la moral y la religión. Esta posición no deja de tener ventajas para el análisis del cambio socio-cultural, como se puede inferir precisamente de Durkheim, pero no hace avanzar esencialmente a la teoría social.

---

que convierten al individuo en sujeto. Se queda en el nivel de las características objetivas. Cfr. también Anthony Giddens, "The «Individual» in the Writings of Emile Durkheim", *Europäisches Archiv für Soziologie* 12 (1971), pp. 210-228; Mark Mitchell, "The Individual and Individualism in Durkheim", *Sociological Analysis and Theory* 6 (1976), pp. 257-277.

[96] Cfr. *Leçons de Sociologie op.cit.*

Ya antes de Durkheim, en el siglo XIX, se había propuesto, en conexión con Saint-Simon, un concepto de sociedad sin un predicado determinante, es decir, sin el añadido de sociedad política o burguesa. Esto significaba fomentar una ciencia social (**science sociale**) como ciencia de la sociedad. Así los análisis se podían conectar a la conciencia de la época, a la situación recién surgida del sistema social, a las previsibles consecuencias de sus estructuras y logros, a los interminables movimientos revolucionarios en curso y, no en último término, al presente de un futuro abierto. Uno ya no se sentía, como el observador de la revolución francesa, sólo de manera meramente subjetiva en la situación de «aguardar el desarrollo final de las cosas, con las más deliciosas esperanzas y expectativas y las más temibles preocupaciones».[97] La actitud frente a las movedizas circunstancias sociales debía tener un fundamento científico que pudiese ofrecer perspectivas de control o, al menos, una orientación frente a las políticas de desarrollo.

¿No significaba esto, sin embargo, optar en el planteamiento teórico por la colectividad y en contra del individuo? Y sobre todo: ¿Se podía arrojar por la borda, sin sustituto, la estructura conceptual interna de la teoría social veteroeuropea, incluyendo la hipótesis de que había múltiples tipos de *societates*, simples y compuestas, domésticas y políticas, y posiblemente aún una comúnmente humana? Ciertamente la elaboración del contenido de este concepto estaba orientado hacia una estructura social del pasado. No obstante, después que se eliminó esta conceptualización quedó formalmente el problema de si acaso bastaría un solo plano de objetos y afirmaciones, aquel de la sociedad global, para tener acceso a todos los hechos sociales relevantes y posibilitar así la explicación y el pronóstico empírico de la ciencia social. ¿Se podía concebir el sistema global como la totalidad de todas las relaciones sociales contenidas en él, lo que la teoría veteroeuropea había justamente evitado, como totalidad teóricamente comprensible y como suma de todos los detalles?

[97] Así, Martin Ehlers, "Betrachtungen über die Freiheitsbewegungen unserer Zeit", en: *Staatswissenschaftliche Aufsätze*, Kiel 1791, pp. 24-55 (24).

Desde aquí, se hacen comprensibles tres características de esta ciencia de la sociedad,[98] a saber: (1) la tendencia hacia la totalización de las estructuras parciales como la tecnología, las relaciones de producción o la solidaridad moral, como fuerzas que determinan de manera decisiva la totalidad; (2) los esfuerzos por romper la totalidad social en su dimensión temporal, mediante leyes relativas a etapas y, dentro de la dimensión objetual, mediante los conceptos de la división del trabajo o de la diferenciación social, y especialmente, de la estratificación; y (3) una marginalización teórico-analítica del sujeto individual que luego es compensada mediante una normatividad excesiva. El sujeto teóricamente marginalizado regresa como postulado normativo para la orientación filantrópica de la sociedad, o se toma venganza a través de la «crítica». Los logros teóricos que son posibles dentro de ese espacio semántico se basan en una combinación de las estrategias de totalización con las estrategias de descomposición y de evaluación. El juego teórico en este marco de condiciones genera sus propias limitaciones y restricciones a la arbitrariedad. Sin embargo, los resultados demuestran que con estos medios sólo se pueden articular posiciones controversiales. Perspectivas de un paradigma unitario de la disciplina ni se pueden mencionar.

Indudablemente se logró la diferenciación de una línea disciplinaria propia para la investigación en ciencias sociales y luego en sociología, la cual pudo comenzar a reaccionar frente a los problemas teóricos auto-generados. Con ello, el desarrollo posterior de la sociología dependía ciertamente aún, pero ya no en igual medida, de la plausibilidad de su interpretación de la vida social. Pudo ganar distancia, en mayor grado que antes, en favor de las afirmaciones que, para cualquiera, caracterizan la sociedad como un todo, convirtiéndose más que antes en su propio destinatario.

[98] La muy discutida teoría de la sociedad de Karl Marx ofrece un ejemplo de ello.

IX

Talcott Parsons aprovecha las posibilidades recién analizadas para construir una teoría que respondiera a la experiencia ya alcanzada en la formación de teoría. Antes de abordar este punto, sin embargo, debemos intercalar una digresión sobre el «Excurso acerca del problema '¿cómo es posible la sociedad?'»[99] de Simmel. Se trata ciertamente del más importante texto breve que se haya escrito, hasta ahora, directamente sobre nuestro tema. Se le debe conocer para ver aquello que Parsons no utilizó al tratar de integrar a Weber, Durkheim y otros en una teoría general del sistema de la acción.

Menos importante es que el texto esté escrito en el lenguaje de «individuo y sociedad». Su intención es fundir este lenguaje con la tradición epistemológica de la filosofía de la conciencia. Esta tradición proporciona la tesis de la subjetividad de la conciencia individual y además el esquema del preguntar «¿cómo es posible x?», cuya función de producir teoría Simmel no reflexiona más detenidamente. En consecuencia, Simmel toma al individuo como *sujeto*. Simultáneamente lo concibe como aquel *elemento* del que *consisten* las sociedades. Con ello, se hace disponible el instrumental *epistemológico* de la filosofía trascendental para el análisis de la *autoconstitución de la sociedad* sobre la base de la subjetividad de sus elementos. La sociedad está formada por sujetos. Ello posibilita su propia síntesis. No necesita de un observador externo que fuese sólo él sujeto y portador exclusivo de la capacidad de síntesis.

[99] Cfr. *Georg Simmel, Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2ª edición München-Leipzig 1922, pp. 21-30.

Sólo puede diferenciar observadores dentro de sí misma que comprendan a otros sujetos o relaciones entre sujetos en una síntesis cuyo fundamento resida en los mismos observadores. Al mismo tiempo, cada sujeto está protegido, a través de su subjetividad, y a diferencia de la naturaleza, contra síntesis totalizantes hechas por otros, «contra aquella intromisión absoluta en el alma de otro sujeto». Cualquier sujeto se puede sustraer mediante la síntesis propia, veremos en seguida las limitaciones, a la síntesis ajena y desacreditarla, en el caso que se realizara.

Esto parece, a primera vista, bastante caótico. Si Hobbes había hablado de la lucha de todos contra todos, entonces se debería hablar aquí de la síntesis de todos contra todos. También es notable que no se considere la función de elemento que tiene el proceso de sintetización que se desarrolla en el sistema, puesto que son los elementos mismos los que recién lo realizan. Mientras que en el caso de Hobbes, y podríamos decir, igualmente, en el caso de Nicole, la antropología era aún suficientemente concreta como para introducir correctivos a través de reduccionismos políticos o religiosos, no es posible saber, por lo pronto, cómo la teoría del sujeto podría resolver este problema. La pregunta de Simmel, ¿cómo es posible una sociedad que consiste de individuos?, oculta una pregunta más profunda que debería decir: ¿cómo es posible el orden social sobre la base de una síntesis hecha por una subjetividad plural?, dando por supuesto de que no existe ninguna instancia externa.

No es una casualidad que Simmel ni siquiera intentara una solución teórica trascendental, la que sería de esperar en este caso, sino que descompusiera el problema y lo siguiera tratando, en forma correspondiente, parte por parte.[100] Hace posible esta descomposición por medio de una transposición inadvertida de los planteamientos teórico-

[100] Adicionalmente debe mencionarse, para comparaciones teóricas, que esta descomposición de la *delimitación del problema* tiene un aspecto completamente distinto que la descomposición de la *unidad* «sociedad» comprendida como última instancia, con la ayuda de teoremas sobre las fases y sobre la diferenciación. En este sentido, termina ya aquí la posibilidad de comparar el aparato teórico de Marx, Spencer, Durkheim y Simmel.

trascendentales a los psicológico-sociales.[101] La descomposición del problema «¿cómo-es-posible?» conduce hacia dos subproblemas, cuya yuxtaposición dentro de la tradición ya la habíamos hecho notar más arriba (en el apartado II.).[102] No se proporciona ninguna justificación para este procedimiento, pero sorprende que Simmel, sin indicarlo, se mueva sobre la doble vía de la tradición.

El primer subproblema se ocupa de la «imagen que un hombre obtiene de otro, a partir del contacto personal». Se trata de aquello que en la tradición era considerado como **phília/amicitia**: la interpenetración interpersonal. Simmel muestra, en breves pero muy sutiles análisis, que en la relación interpersonal se hacen efectivas presiones a la abstracción que, a su vez, son condiciones constitutivas del surgimiento de la individualidad. Dado que nadie puede sondear completamente al otro (dejando fuera de consideración los casos límites de la amistad estrecha o del amor), cada quien percibe al otro con ayuda de tipificaciones. Estas tipificaciones, por su parte, ayudan al otro a superar el carácter fragmentario de su existencia, orientándolo hacia la individualidad: «Todos nosotros somos fragmentos,

[101] Se podría dejar en suspenso, si es realmente «inadvertida». Véase la formulación: «Éste es el más profundo esquema y problema psicológico-epistemológico de la socialización» (p. 23) o la desvaloración del aspecto epistemológico como una «mera cuestión de título» (p. 24). Entonces, uno se pregunta naturalmente: ¿Podría Simmel haber corrido el riesgo de una mayor contundencia o le habría conducido al fracaso de su descomposición del problema? Planteando este punto críticamente: Max Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft: Zur erkenntniskritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Wien 1936, p. 39 s., 205 s.

[102] En Simmel, se encuentra bajo I. (p. 24 s.) o bajo II. (p. 25 ss.). Una discusión añadida bajo III concierne a la relación entre individualidad e igualdad y no tiene una relevancia sistemática de igual rango. Por lo demás, Simmel no habla de descomposición de su problema fundamental, sino de manera menos estricta, solamente de «ejemplos» para el análisis del planteamiento principalmente psicológico-epistemológico del problema. Visto desde hoy, Simmel parece sobreestimar un poco el valor epistemológico de su planteamiento del problema y de subestimar de modo correspondiente los problemas relacionados con la reespecificación.

no solamente del hombre en general, sino también de nosotros mismos... Lo fragmentario, sin embargo, completa la mirada del otro hacia aquello que nunca somos pura y completamente». La incomunicabilidad de la experiencia del yo es, en otras palabras, precisamente la condición para que el yo sea llevado, por el desvío de la comunicación social, hacia aquellas auto-simplificaciones que le permitan evitar que se deshilache y se derrita de situación en situación y pueda sostenerse como lo idéntico e indivisible. Las generalizaciones que se imponen por los límites de la comunicación son, simultáneamente, más y menos que los fragmentos de individualidad y fundamentan, a través de este desplazamiento de la realidad disponible para cada uno, la posibilidad de la síntesis propia y de la ajena. En un lenguaje conceptual que va más allá de Simmel, se podría también formular así: las reducciones necesarias para la comunicación social son las que permiten desarrollar aquellos esquemas mediante los cuales la persona misma se puede comprender como una identidad sostenible. La integración se produce por medio de una reducción recíproca de la complejidad social y personal.

Son notables también, en relación con los resultados producidos por reducción, sus análisis de la sociabilidad.[103] La sociabilidad es comprendida como una socialidad reducida a pura forma, que se organiza por sí misma (y no por ningún contenido o resultado). El «efecto recíproco» de lo social puede ser diferenciado como tal. Pero ello obliga a los individuos a ser discretos con su individualidad. «Justamente porque todo depende de las personalidades, éstas no se deben enfatizar de manera demasiado individual».[104] Si se estiliza la socialidad que coexiste en toda relación social como forma en sí, no podría alcanzar aquello que se le atribuye como logro fundamental: la constitución de una individualidad completa. La con-

[103] En: *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig 1917, p. 50 ss.

[104] *Ibid.*, p. 56 s. Igualmente ya Friedrich D. E. Schleiermacher, "Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", en: *Werke: Auswahl in vier Bänden*, tomo 2, Leipzig, 2ª edición 1927, pp. 1-31 (13).

cepción de que la sociabilidad entre iguales pudiera servir a la realización del hombre como hombre, se muestra finalmente como una ilusión, lo que es característico de la sociedad moderna, dominada por pretensiones objetivas.[105]

El segundo componente concierne a la relación entre el individuo y la sociedad, es decir, se encuentra más bien en el ámbito de la tradición de la **koinonía**. Simmel obtiene su transposición con la siguiente frase, que vuelve borrosa la diferencia en el planteamiento del problema: «Otra categoría, bajo la cual los sujetos se miran mutuamente y a sí mismos, para que, formados de esta manera, se pueda dar la sociedad empírica, se puede formular con la afirmación, aparentemente trivial, de que cada elemento de un grupo no es solamente parte de la sociedad, sino algo más».[106] Se hace borrosa la diferencia de la relación interpersonal respecto de la relación entre el individuo y el grupo o la sociedad, diferencia que Simmel analiza en otro lugar bajo el punto de vista de qué es lo que se modifica cuando se añade un tercero.[107] A continuación dice que el individuo no sólo quiere ser una parte de la sociedad sino también él mismo un todo y que estas intenciones chocan entre sí.[108] ¿Por qué chocan? ¿Se debe esto a que la interpenetración interpersonal no se alcanza completamente en la relación entre los individuos, sino que en el juego de sombras de la meras formas permanece extrínseca? ¿O es este deslizamiento hacia lo formal, por su parte, sólo consecuencia de la diferencia insuperable entre individuo y sociedad? ¿Qué parte de la teoría guía a la otra? ¿Cuál delimitación del problema es la última dentro del sistema?

Esta cuestión no se puede decidir. La sociabilidad no aparece como solución del problema. Aparece sólo como aquella forma en la que el problema es despojado de su seriedad y dilapidado. Simultá-

[105] *Ibid*, p. 60 s.

[106] Soziologie, *op.cit.*, p. 25 s.

[107] *Ibid.*, p. 32 ss. Cfr. también la retomada del tema en: *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig 1917.

[108] Soziologie, *ibid.*, p. 28. Cfr. también *Grundfragen*, p. 72 s.

neamente, sin embargo, como aquella forma en la que se vuelve consciente, estilizable, analizable. ¿Pero en qué consiste realmente la diferencia problemática para un individuo que se ve enfrentado a los otros individuos o a la sociedad? Su concepción de la sociedad aún dependiente de la persona («del grupo»), le posibilita a Simmel argumentar también respecto de la relación entre individuo y sociedad, como si se tratase de una relación entre personas. Que cada persona se constituya, en parte, de manera puramente personal, y en parte, de manera social, y que perciba esto mismo en relación a los otros, vale para él como el **constituens** de la sociedad, o en terminología más exacta, como condición de posibilidad de las formas sociales. En otras palabras, las formas sociales son relaciones entre sujetos que no pueden estar completamente socializados y que saben esto los unos de los otros.[109]

El modo de la argumentación mueve ambas versiones del problema fundamental a un campo semántico unitario, sin que se aclare exactamente que el procedimiento haya sido realizado por descomposición y recomposición. También tiene efectos unificantes el origen teórico trascendental del planteamiento del problema, lo que se muestra en el hecho de que Simmel designa aquellas formas en las que se resuelve el problema fundamental de la socialidad, en ambas versiones del planteamiento del problema, como a priori social (o también: como a priori sociológico).[110] Es más que cuestionable que

[109] La argumentación de Simmel se ocupa principalmente, para señalarlo otra vez, de rechazar la interpretación simplificada de una mera yuxtaposición de los componentes individuales y sociales de la conciencia (como podría sugerirse en el concepto de conscience collective de Durkheim). De esta manera, logra presentar la estructura dialéctica de su argumento. Fascinada en esa dirección, la argumentación cuida poco sus flancos en otros aspectos y, sobre todo, no pone suficiente atención a la cuestión si acaso el motivo del **koinón** encuentra un sustituto adecuado en la conceptualización de las formas de la socialización.

[110] Si en el lugar de «apriori social» se coloca «sociabilidad», entonces se puede retroceder al siglo XVIII y examinar qué se ha ganado realmente. También la sociabilidad fue concebida como un principio generador de las formas sociales (leyes). También la sociabilidad fue considerada como ne-

este concepto del a priori conlleve aquí la propiedad de ser independiente de toda experiencia. También es dudoso que a través de predicados adicionales se pueda regionalizar ontológicamente, en lo absoluto.[111] Después de semejante inflación y difusión, el concepto marca finalmente sólo un umbral en la construcción teórica, hasta el cual puede el constructor reclamar indubitabilidad.

Su transferencia a lo social conduce a la rápida corrosión del fundamento epistemológico, aunque con éxito innegable del análisis mismo. El planteamiento de la pregunta, epistemológicamente motivada, «¿cómo es posible la sociedad?» produce muy claramente su desvinculación de otros contextos de la tradición referidos al Estado, al derecho, la política, la economía o la estratificación.[112] Legitima el planteamiento de una teoría social con el sujeto como elemento, pero precisamente por ello, se deforma hacia lo psicológico. Así, aparece más bien como una línea colateral con respecto a la tradición predominantemente de la teoría sociológica. Esto es válido sobre todo para autores posteriores que regresan a la línea epistemológica, como Max

---

cesaria, es decir, ni qua azar ni qua contrato como contigente, y también condujo a la articulación del problema de la sociabilidad no-sociable.

[111] Esto era en aquel entonces un procedimiento usual. Cfr. para ello la argumentación exhaustiva en el ámbito de un apriori emocional, ético-valórico en Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus", en: del mismo autor, *Gesammelte Werke*, Tomo 2, 4ª edición, Bern 1954, p. 66 ss. Acerca del concepto de un «apriori religioso», Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917. Acerca del apriori social también Max Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft: Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaften*, Wien 1936, en especial p. 87 ss. Simmel mismo habla también de apriori psicológico y de apriori de la historia en: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie*, 5ª edición, München-Leipzig 1923.

[112] Esto es notablemente válido en el caso de Simmel y se dan claramente analogías con Durkheim e incluso con Weber, aunque no en la misma medida frente a la religión, porque Simmel usa un concepto de religiosidad que está ya dado en el concepto de socialidad, en referencia al cual, la religión es sólo una cuestión de incremento y de formación de la conciencia.

Adler, o que refinan el instrumental socio-psicológico del análisis de las interacciones interpersonales, como Georg H. Mead.

Además, queda abierta la pregunta si acaso no se recorta demasiado el potencial analítico de la sociología cuando se parte de sujetos completos (en el sentido de portadores de conciencia, personas, individuos) como los elementos últimos del orden social. Quizá Max Weber haya tenido buenas razones para reducir el sujeto al sentido subjetivamente mentado de la acción y para exigir una sociología como ciencia de la acción. Con ello, en todo caso, se echó también por la borda la pregunta planteada desde el sujeto «¿cómo es posible el orden social?». La síntesis de la teoría sociológica que debía realizar aquel planteamiento del problema, es asumida por parte de una secuencia de conceptos que se conectan al concepto de la acción o que se pueden desarrollar a partir de él. A ellas pertenece el concepto del sistema de la acción que arrolla finalmente al concepto de acción y lo absorbe dentro de sí.

X

Dentro de la próxima y provisionalmente última fase de su desarrollo, la sociología empieza a reaccionar a su propia tradición teórica y a someterse a sí misma a las exigencias de la historia del problema. Mirando hacia el pasado se inventa a los «clásicos», a través de la personificación de un pasado acortado y abreviado.[113] Para los contemporáneos, las soluciones ofrecidas por los clásicos ya no se consideran conocimientos teóricos válidos, pero continúan siendo actuales en relación con el planteamiento del problema. La ojeada retrospectiva a los clásicos aumenta entonces la diferencia entre la delimitación del problema y la teoría, ya que se puede hacer conexión solamente con la problematización de los clásicos y no con sus soluciones.

En este proceso de mirar la tradición con especificidad disciplinaria, Talcott Parsons comienza relativamente temprano con la

[113] El manejo minucioso y disciplinario de los clásicos exige en particular: (1) Asegurar la edición de un corpus escrito auténtico como base para el trabajo posterior sobre el autor clásico; (2) la atribución de todo aquello que está escrito en ese corpus al clásico mismo, es decir, la personificación de la teoría, dejando de lado la acción preponderantemente receptora y reformuladora de cada autor; (3) Mejoramiento interpretativo de la consistencia de la obra, eliminando los vacíos y las disonancias cognitivas, en caso necesario, mediante la formación de distintas escuelas interpretativas; (4) Vinculado al número precedente, crítica e interpretación de las interpretaciones (literatura terciaria); (5) Recontextualización del autor clásico y redescubrimiento del origen de su pensamiento; y después de algún tiempo (6) Esforzarse en descubrir su verdadera figura. Finalmente, puede surgir un complejo en tal grado momificado de literatura sobre la literatura, que sólo se puede volver a poner en movimiento al clásico en el contexto de una nueva teoría propia.

elaboración de una teoría sociológica global en su «**The Structure of Social Action**».[114] La intención de esta obra es respaldar la teoría general de la sociología e incluso toda la ciencia de la acción por medio de la síntesis de sus clásicos. Para ello, debe regresar a los supuestos fundamentales de fenómenos teóricos bastante variados. En los extensos análisis de las obras de Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim y Max Weber, se encuentra Parsons con un estrato conceptual profundo, que puede ser caracterizado por las relaciones entre los conceptos de acción, sistema y racionalidad. Un análisis del complejo concepto de acción (**unit act**) conduce a distintos componentes. Dado que la acción se desarrolla siempre dentro de situaciones, es decir, que siempre presupone algo más que sí misma, ellos consisten en **actor** y **object** (en el caso de las situaciones sociales: alter) así como en **orientations of the actor** y **modalities of the object**.[115] Entre estos componentes analíticos de la acción deben existir relaciones (no-arbitrarias), las que se pueden conseguir sólo por medio de su delimitación frente a un entorno excluido. El resultado es que la acción sólo es posible como sistema, **action is system**.[116]

El **framework** «**General Action Analysis**» que desarrolla a continuación –no podemos ocuparnos aquí de los detalles– responde, en conexión con Max Weber, a una delimitación desplazada del problema. La pregunta fundamental es ahora «¿cómo es posible la acción?» y se articula, camino a un diseño teórico específico, como un problema relacional: «¿cómo son posibles las relaciones entre los componentes analíticos de la acción?» Después de Max Weber, una teoría sociológica unitaria parece ser posible sólo a partir de esta abstracción.

[114] New York 1937.

[115] Utilizo aquí las formulaciones que se mantienen también en la obra tardía. Cfr. también Victor Lidz, Introduction, Part II: General Action Analysis, en: Jan J. Loubser *et al* (eds.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, New York 1976, pp. 124-150.

[116] Esta fórmula breve en: Talcott Parsons, "The Position of Identity in the General Theory of Action", en: Chad Gordon/Kenneth J. Gergen (eds.), *The Self in Social Interaction*, tomo I, New York 1968, pp. 11-23 (14).

Este problema de referencia provee recién el marco de condiciones para formular el problema particular del orden social (y correspondientemente, la sociología se convierte en una ciencia que es parte de una ciencia general de la acción). La sociología debe plantear la pregunta «¿cómo es posible la acción social?», es decir, «¿cómo puede una acción relacionar sus componentes, si su **object** es un alter ego?». Las complicaciones que resultan de considerar lo social como condición previa de aquello que recién debe realizar la acción social, son conocidas desde la teoría del sujeto. Ya comentamos la solución bastante avanzada y meditada de Simmel a este problema, con ayuda de una tesis de reducción / desplazamiento. ¿Qué se gana, en comparación con ella, si se sustituyen los sujetos (individuos) frente a frente, por sistemas frente a frente, que se constituyen mediante el relacionamiento de los componentes analíticos de la acción y que se presuponen mutuamente como una parte de estos componentes, a saber, como el **object** y como sus **modalities** respectivamente? Formulado de otra manera, ¿se puede comprender mejor *esta* dualidad como unidad que la dualidad teórico trascendental de los sujetos?

Su progreso teórico no convence a primera vista. El problema mismo se formula nuevamente en el teorema de la «doble contingencia». «**The crucial reference points for analyzing interaction are two: (1) that each actor is *both* acting agent and object of orientation *both* to himself and to the others; and (2) that, as acting agent, he orients to himself and to others and, as object, has meaning to himself and to others, in *all* of the primary modes or aspects. The actor is knower and object of cognition, utilizer of instrumental means and himself a means, emotionally attached to others and an object of attachment, evaluator and object of evaluation, interpreter of symbols and himself a symbol**».[117] Pero precisamente esto se ha sabido siempre desde la reflexión teórico trascendental: que se puede mediar entre sujeto y objeto o entre sujeto y sujeto sólo

[117] Talcott Parsons, "Interaction: Social Interaction", en: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, tomo 7, pp. 429-441 (436).

si el sujeto se objetiviza y los objetos se subjetivizan, de modo tal que ambos puedan ser reconstruidos como relación entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre lo objetivo y lo subjetivo.[118] Por lo demás, Parsons sabotea su planteamiento ya por el hecho de que refiere la doble contingencia sólo a los **actors** y no a la totalidad de los cuatro componentes de la acción (**actor / object / orientation / modality**), es decir, no al **action system** en sentido estricto. Y correspondientemente desarrolla su teoría del **general action system** como teoría de la diferenciación de ese sistema, de modo tal como si se tratara de uno solo que actúa (¡existiendo una pluralidad de actores!). En todo caso, no se realiza aquel programa teórico que hubiese sido imaginable desde la disposición conceptual y desde la pregunta «¿cómo es posible la acción?»: el concepto de un individualismo-**unit-act** consecuente que contenga en sí mismo todas las garantías necesarias para la emergencia y para el orden.

¿Abstrajo Parsons de manera demasiado audaz? Puede ser. Pero gracias a su abstracción analítica, aún con el procedimiento de contracción, la teoría puede tener logros considerables y permanece aún sin paralelo en la discusión teórica actual. Ella suministra un nuevo ejemplo de una observación que ya pudimos realizar en el caso de Simmel: que el espacio semántico que abre la pregunta «¿cómo es posible x?» no puede ser medido mediante un **procedere** estrictamente lógico, sino que está sujeto a reducciones abruptamente introducidas.

A pesar de que su teoría está planteada como si tuviera que contestar la pregunta cómo es posible la *acción*, Parsons retoma el **«Hobbesian problem of order»**.[119] Su pregunta era «¿cómo pueden los *individuos* vivir en un *orden social*, cuando tienen que actuar de manera racional en razón de sus propios intereses?» Mirando hacia atrás,

[118] Cfr. Johann Jakob Wagner, *Philosophie der Erziehungskunst*, Leipzig 1803, en especial p. 27 - una elaboración teórica simultáneamente de las relaciones y de la comunicación, que tematiza además el *tiempo* como mediador. (p. 45).

[119] The Structure of Social Action, *op. cit.*, p. 89. Desde entonces con frecuentes variaciones.

Parsons considera la teoría hobbesiana como un fracaso del utilitarismo puro, que en Hobbes sólo pudo ser rescatado por medio del principio del contrato social. «**This solution really involves**», ésta es la afirmación decisiva, «**stretching, at a critical point, the concept of rationality beyond its scope in the rest of the theory**».[120] Desde la pregunta de Durkheim acerca de las bases no contractuales de los efectos vinculantes de los contratos, el sociólogo es sensible a este punto de transición y se reafirma en su opinión, de que la racionalidad social no se puede derivar de las racionalidades individuales.[121] *Por ello,* el problema de Hobbes ha permanecido vigente y, por ello, Parsons aplica su instrumental analítico de la acción a este problema.

Con el problema «¿cómo es posible el orden social?» lo que está en juego para Parsons es el quiebre y reconstrucción de un **continuum** de racionalidad. Parsons no se interesa (como tampoco la gran teoría) por la bipartición como tal; tampoco busca una mera contra-conceptualización para la racionalidad moderna y una opción frente a ella,[122] sino que pregunta acerca de la unidad de la diferencia. La sociología de los clásicos proporcionó el conocimiento de que, en el nivel de los sistemas sociales de la acción, se institucionalizan bases autónomas de valores, que no son explicables ni genética ni funcionalmente a través de una agregación de preferencias individuales. El modelo de la doble contingencia confirma nuevamente esta exigencia, ya que sólo con la presupuesta aceptación común del cimiento de valores, pueden los actores transformar en acción una situación abierta de dependencia mutua. Tales valores son condición

[120] *Op. cit.*, p. 93.

[121] En una discusión verbal sobre el Arrow Theorem (Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New York 1951), Parsons expresó una vez su asombro respecto a los fatigosos caminos que toman los economistas para recuperar de nuevo un conocimiento sabido desde hace tiempo.

[122] Que este momento haya estado siempre presente dentro de la tradición a la que Parsons sigue, y que él mismo pasa por alto, lo enfatiza John O'Neill, "The Hobbesian Problem in Marx and Parsons", en: Jan J. Loubser *et al, op. cit.*, pp. 295-308, traducción alemana en: John O'Neill, *Kritik und Erinnerung: Studien zur politischen und zur sinnlichen Emanzipation*, Frankfurt 1979, pp. 234-272.

de la acción y también de la racionalidad. La racionalidad socialmente emergente (se podría hablar también de «plusvalía» de la acción social) se produce sólo en una relación de discontinuidad con la acción individual-racional. El problema del orden se convierte, así, en la cuestión de la racionalidad global aún posible, a pesar de; en la eliminación aún posible de la arbitrariedad, a pesar de; en el orden aún posible, a pesar de.

Dar respuesta a ello es el sentido del sistema analítico general de la acción. No es el actor[123] quien ocupa el lugar del sujeto, sino las limitaciones estructurales de cada sistema de acción, derivadas del análisis de las condiciones de posibilidad de la acción (y, por ello, la seguridad de la teoría ya no se encuentra en la autorreferencia del sujeto, sino solamente en el logro analítico mismo). Tampoco encuentra el sujeto, dentro del «sistema personal», un sucesor global, ya que este sistema obtiene su unidad en razón de una aportación específica (obtención de metas) a la emergencia de la acción y, por cierto, de la acción en general, y ¡no de su «propia» acción![124] Estos problemas de continuidad en relación con la tradición presociológica, resultan del desplazamiento de la delimitación del problema. Esta misma, sin embargo, queda poco clara. En última instancia, se trata de la pregunta de cómo es posible la acción. A través de ella se ha instituido el aparato analítico. Sin embargo, su elaboración hace suyo un planteamiento del problema más restringido, con más condiciones previas: el del **Hobbesian problem of order** o el de la discontinuidad entre la racionalidad social e individual. La pregunta acerca de cómo es posible la acción, sirve sólo como pregunta de transición en el transcurso de una argumentación que demuestra que la acción misma ya implica orden, aquel de las relaciones entre los componentes analíticos del

[123] Quien opine esto, debe llegar a la conclusión de que la construcción de la teoría condujo a un cambio de las bases de la teoría. De esta manera, en particular John Finley Scott, "The Changing Foundations of the Parsonian Action Schema", *American Sociological Review* 28 (1963), pp. 716-735.

[124] Si se recuerda la ya citada formulación de la normativización del yo por el yo (Simmel), entonces se hacen evidentes los problemas en la transmisión de la tradición.

indivisible **unit act**. Y esta argumentación construye, simultáneamente con el sistema general de la acción, el esquema de su diferenciación en subsistemas, entre ellos, el sistema personal y el sistema social. La discontinuidad de las racionalidades del sistema se justifica y, a la vez, se supera mediante la remisión de su diferencia al esquema de diferenciación de un sistema global que lo abarca, que siempre existe cuando existe la acción y que está presente en toda acción como **emergent property**.

El problema del orden es reespecificado, entonces, como un problema de racionalidad y preparado para su tratamiento teórico. Este punto de vista parece controlar también la selección de los conceptos relativos a los márgenes del esquema de diferenciación. ¿Pero qué permanece constante la reespecificación de la racionalidad, si se le relativiza mediante referencias sistémicas? La racionalidad parece disolverse, en última instancia, en la diferenciación del sistema, de acuerdo con dos dicotomías referidas a los márgenes: **internal / external** e **instrumental / consumatory**, esta última desarrollada a partir del esquema medio / fin de la teoría de la acción[125] y garantizada por el hecho de que todo sistema de acción se puede diferenciar sólo conforme al esquema así resultante de cuatro funciones.[126] Sobre esta

[125] Cfr. Talcott Parsons, "General Theory in Sociology", en: Robert K. Merton/Leonard Broom/Leonard S. Cottrell Jr. (eds.), *Sociology Today*, New York 1959 pp. 3-38.

[126] Por lo demás, aquí se sugiere una comparación con la antigua doctrina sobre las pasiones, que se elabora de manera similar. Para una visión general, Cfr. Anthony Levy, *French Moralists: The Theory of the Passions 1585-1649*, Oxford 1964, en especial, p. 12 s., 24, 88 ss. En la doctrina de la pasión, desde la antigüedad (después sólo varió) se había hecho una tabla de doble entrada con la dicotomía bien / mal y orientación hacia el presente / orientación hacia el futuro, obteniendo de esta combinación las pasiones placer y dolor / deseo y temor. Parsons abstrae y desantropologiza el concepto fundamental de pasión para convertirlo en acción y sustituye el dualismo moral bien / mal por el teórico sistémico interno / externo. Éstas son modificaciones importantes, sin embargo, habría que ir más lejos y preguntar si se puede utilizar y por qué una técnica combinatoria semejante como la tabla de doble entrada, si se quiere comprender la unidad de un diseño teórico a través de la

afinidad de la racionalidad con la diferenciación se diluye aquello que se puede inferir en relación a la «relevancia social» y a la apreciación del isomorfismo estructural de la teoría y de la sociedad. Ni otras preocupaciones acerca de la modernidad, ni múltiples americanismos, ni el traslado de la dicotomía de Tönnies a la concepción de los **pattern variables**,[127] ni la descripción de un orden de valores moderno como **instrumental activism**, se han dispuesto como necesarias dentro del diseño teórico.[128]

delimitación del problema fundamental. Una respuesta posible, para Parsons, se podría dar mediante el concepto de emergencia.

[127] Cfr. al último Talcott Parsons, "Pattern Variables Revisited", *American Sociological Review* 25 (1960), pp. 467-483.

[128] Cfr., entre otros, Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Society*, New York, 1960, pp. 172 s., 311.

XI

No resultaría demasiado difícil criticar un programa teórico semejante a nivel de sus principios, ni encontrar incongruencias en su realización.[129] Esto debe ser reconocido de antemano. Sin embargo, desde la perspectiva de la sociología como ciencia interesa, por lo pronto, una pregunta preliminar. Si la teoría es rechazada: ¿Es debido a sus defectos científicos o debido a las opciones políticas que le suponen o debido a otras causas diferentes?, o ¿cómo se podrían fundamentar teóricamente las hipótesis y eventualmente comprobar que ni por sus defectos ni por las opciones de la teoría misma, parece perder actualmente la atención de la disciplina, **dying from neglect**, como lo caracteriza un observador americano?

Sobre todo, da que pensar el hecho de que la crítica publicada hasta ahora no ha estado a la altura de la teoría y que en el plano de la intención teórica, es decir, del planteamiento del problema, no se vislumbra ninguna alternativa.[130] Esto habla fuertemente a favor de la existencia de motivos latentes para rechazarla o para eludirla. Por ello, una sociología de la sociología se debe preguntar: ¿qué bases socio-estructurales existen, en lo absoluto, para sostener el proceso de

[129] Cfr. para esto Niklas Luhmann, "Talcott Parsons: Zur Zukunft eines Theorieprogramms", *Zeitschrift für Soziologie* 9 (1980), pp. 5 –17.

[130] Un típico ejemplo, Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*; London 1971, - típico también en el sentido de que los críticos utilizan el procedimiento de la percepción social, con aquellos desplazamientos y abreviaciones que Simmel había bosquejado, para identificar la teoría criticada como una posición, con referencia a la cual se puede asumir una contraposición, e incluso se debería asumir. Y luego, la crítica se conforma con su propia opción.

diferenciación que la sociología como disciplina hace de la delimitación de su problema, haciendo posible con ello su trabajo teórico?

Ya el punto de partida del trabajo teórico de Parsons, su discusión de la tradición disciplinaria específica, supone que la disciplina esté académicamente establecida. Para que surja la necesidad de que alguien se defina como continuador, mediador o incluso como un perfeccionador de una problematización disciplinaria, debe estar ya dada una estructura diferenciada de roles, que se extienda más allá de los intereses personales de la investigación.[131] Semejante estructura de roles no conduce (o no necesariamente) a la despersonalización del trabajo de investigación, sino más bien a la definición del propio trabajo, en el sentido de ser capaz de conectarse con los antecesores, colegas y sucesores. Una semejante institucionalización de la sociología como disciplina científica fue alcanzada en los Estados Unidos mucho más tempranamente y, sobre todo, más ampliamente que en Europa. Por lo tanto, no es ninguna casualidad que se intente en América una síntesis de diferentes tradiciones teóricas europeas.

Con reflexiones referidas al lugar y al tiempo, se pueden explicar algunos aspectos de la empresa teórica de Parsons, tal vez los éxitos relacionados con sus contactos, tal vez también la, por de pronto, exitosa derrota de pesimismos europeos en el colorido de la teoría, especialmente en su epistemología[132] y en su tratamiento del problema de la racionalidad.[133] No obstante, esto no nos lleva lo suficientemente lejos, si de lo que se trata es de evaluar las perspectivas de alcanzar un planteamiento disciplinario unitario del proble-

[131] Para la correlación entre el desarrollo de la teoría y el desarrollo académico de la sociología, véase S. N. Eisenstadt/M. Curelaru, *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis*, New York 1976. Sin embargo, se deberá discutir aún si es *el surgimiento* de una teoría específica de la disciplina, o más bien el *tratamiento de los antecesores* como tradición, como clásicos de la disciplina, el que se *correlaciona con la diferenciación académica*. Piénsese en las «casualidades» en la posición académica de un Durkheim (¡pedagogía!), un Weber (¡suspendido!), o un Simmel (¡empleabilidad como judío!).

[132] Cfr. Harold J. Bershady, *Ideology and Social Knowledge*, Oxford 1973.

[133] Cfr. O'Neill *op.cit.*

ma. Son de importancia aquí, los efectos estructurales mucho más generales de la diferenciación e institucionalización de la sociología como disciplina científica.

A más tardar en los años veinte, la consolidación institucional de la sociología empieza a sobrepasar su desarrollo teórico. En otras palabras, se crean más expectativas de roles, más oportunidades, más posibilidades de trabajo, de lo que puede ser teóricamente integrado. Probablemente existe también un ritmo diferente entre el desarrollo teórico y el desarrollo organizativo. En todo caso, empieza la proliferación de formas relativamente pequeñas, difícilmente integrables entre sí, de autoperfilaciones y perfilaciones ajenas. Por ejemplo, la teoría funcional de la estratificación, el **labeling approach**, el planteamiento **ressource-dependence**, la teoría del conflicto, la **action research**. Las contextualizaciones y las contrastaciones se hacen más comunes, se convierten en casi indispensables floreos de introducción para cualquier publicación. Se trazan los contextos con la amplitud que se necesite para situar los propios esfuerzos y resultados de investigación. Se producen teorías nuevas por la vía de la reducción negativa de las antiguas, sin control sobre los demás antecedentes de su historia previa y sobre la experiencia ya existente en la formación de conceptos. Ocasionalmente se redescubre, se revitaliza, se recomienda nuevamente también lo antiguo, pero en la mayoría de los casos, el horizonte histórico de la teoría permanece limitado a las revistas de los últimos años. Todo esto es un síntoma de un ritmo de producción forzado por la ampliación organizativa y la institucionalización. Se obtiene, de esta manera, trasfondo suficiente para los intereses científicos propios, las propias aportaciones, la propia carrera de reputación, sin que la orientación local respectiva pueda garantizar una síntesis de más amplio alcance, ni mucho menos una capacidad de comunicación sociológica global. Se multiplica la cantidad de datos, de planteamientos teóricos y, sobre todo, la gradación del nivel de la comprobación empírica y de las transformaciones en curso, de modo que resulta inimaginable cualquier teoría omniabarcante que se pudiese comprender como resumen y dominio del conocimiento sociológico.

En este ambiente peculiar, pueden existir también teorías con pretensiones globalizantes, pero sólo como empresas especiales. Se debe distinguir, por tanto, entre paradigmas dominantes y paradigmas universales de la disciplina.[134] La «**Grand Theory**» se vuelve una especialidad al lado de otras. Las preguntas decisivas que ella misma plantea son comprensibles sólo para unos pocos. Las restricciones internas de su **procedere** parecen, a quienes están afuera, una terminología poco transparente y arbitraria. Así, una teoría universal de este tipo no alcanza ninguna aprobación permanente, ni siquiera amplia. Su universalidad no es respaldada por el consenso de los colegas de la disciplina,[135] mucho menos por todos los miembros razonables y cultos de la sociedad. Y, a pesar de ello, puede ofrecer condiciones de trabajo bien estructuradas y reclamar con éxito su propia tarea. Precisamente en este sentido, el programa teórico de Parsons alcanzó un significado paradigmático. Demuestra, en forma ejemplar, lo que le sucede a una teoría que trata de alcanzar y elaborar un planteamiento unitario del problema de la disciplina. Independientemente de la arquitectura particular de esta teoría, la estructura peculiar de su resonancia dentro de la disciplina da que pensar: se le presta mucha atención, con escasa competencia de evaluación, y

[134] Extraño esta distinción en Merton, quien orientado en contra de Parsons, aboga por las teorías de alcance medio y por el pluralismo teórico, sin tomar en consideración la posibilidad de que también las teorías universales de la disciplina se desarrollan en plural y pueden sacar provecho del grado de desarrollo de las teorías de alcance medio. Cfr. Robert K. Merton, "On the Position of Sociological Theory", *American Sociological Review* 13 (1948), pp. 164 - 168, y después de casi treinta años sin modificaciones, "Structural Analysis in Sociology", en: Peter M. Blau (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure*, London 1976, pp. 21-52.

[135] Especialmente sobre esta pregunta acerca de las decrecientes posibilidades de consenso con la extensión de la disciplina, de su estimulación a la cercanía con la ideología y de la polémica sobre la autoperfilación superficial, Cfr. también Reinhard Bendix, "Sociology and Ideology", y Robert K. Merton, "The Precarious Foundations of Detachment in Sociology", ambos en: Edward A. Tiryakian (ed.), *The Phenomenon of Sociology: Reader in the Sociology of Sociology*, New York 1971, pp. 173-187 y 188-199.

suscita amplio distanciamiento, si no rechazo, sin conceptos alternativos. En vista de este diagnóstico, empíricamente inequívoco, se tendrá que preguntar también una sociología de la sociología acerca de las condiciones de posibilidad de la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del orden social. Buscamos estas condiciones de posibilidad de la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad en los procesos de diferenciación social. Esto se debe justificar con una breve digresión.

El tipo de pregunta de que se trata aquí, surgió en el transcurso del desplazamiento de los conceptos teóricos modales a la teoría del conocimiento. Instaladas por Leibniz y desarrolladas por Kant, las modalidades se universalizan -ya no se habla de «lo posible» o de «las (cosas) posibles», sino de «la posibilidad»- y se les dota con la garantía de síntesis del sujeto.[136] Ello significa que el sujeto es la condición de posibilidad (¡de lo que sea!), incluyendo la condición de posibilidad de sí mismo. La pregunta acerca de las condiciones de posibilidad se dirige necesariamente, así, al sujeto a través del sujeto, y se responde mediante un análisis teórico trascendental de las estructuras del sujeto.

Luego, la teoría de la sociedad del materialismo histórico colocó a la sociedad misma en el lugar del sujeto, pero con ese esoterismo sacrificó también la universalidad de la forma de la pregunta. Aquí se quiere sólo saber qué formación social es históricamente posible o imposible desde una estructura dada.[137] Este concepto requiere adicionalmente, por lo tanto, de una teoría del desarrollo social que se sustrae a la pregunta, para poder profitar de una teoría de todas las relaciones sociales posibles (y esto significa para ella, de todas las posibles relaciones entre el hombre y la naturaleza). No se le puede preguntar, entonces, al desarrollo mismo acerca de las

[136] Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* B p. 286 para el argumento decisivo.

[137] Cfr., por ej., Gerd Pawelzig, *Dialektik der Entwicklung objektiver Systeme*, Berlin 1970, en especial, p. 199 s.; también Jon Elster, *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*, Chichester 1978, p. 16 s.; véase además el concepto de «principios de organización» en Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973.

condiciones de su posibilidad, sino que es postulado como ley natural, como dialéctica, como deber normativo de la humanidad, o como todo ello conjuntamente.

¿Hay que aceptar, en consecuencia, la existencia de un sujeto extramundano que pueda preguntarse a sí mismo también acerca de las condiciones de posibilidad del mundo, o bien, renunciar a la universalidad del planteamiento de la pregunta?

La teoría de sistemas se sustrae a este dilema aceptando la autoimplicación.[138] Trata un planteamiento del problema del tipo «¿cómo es posible x?» como caso extremo de una orientación universalista y considera tales orientaciones condicionadas por las estructuras del sistema de la sociedad que, con su ayuda, puede cuestionar.

Los universalismos están correlacionados con los *desarrollos no-universales de la sociedad*, lo que se puede mostrar precisamente si se retorna a las referencias semánticas de la conciencia o del sujeto. Sólo bajo condiciones socio-estructurales dadas, evolutivamente improbables, se produce el quiebre de situaciones concretas de vida de modo tan amplio que puedan surgir conceptos, criterios y finalmente formulaciones del problema universalmente aplicables. Esto exige ganar la distancia necesaria para que quien vive su experiencia o actúa, sin anular su existencia (y a ello se refiere la nueva interpretación del «sujeto»), se distancie, a su vez, de las situaciones cercanas del mundo de la vida, incluyendo sus exigencias particulares de contacto y las consideraciones relativas a los roles. Si se sigue la interpretación de Benjamin Nelson[139] sobre las raíces medievales de

[138] La teoría tradicional del conocimiento tenía su motivo precisamente aquí: es decir, en la intención de querer evitar a toda costa la autoimplicación. Gracias a estos esfuerzos, actualmente se puede saber el costo de esta intención y lo difícil que resulta poner en marcha la lógica que pueda evitar la autoimplicación en el ámbito de los problemas teóricos modales de la fundamentación.

[139] Cfr. Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, 2ª edición, Chicago 1969; del mismo autor, "Scholastic Rationals of «conscience», Early Modern Crisis of Credibility, and the Scientific-technocultural Revolutions of the 17th and 20th Centuries", *Journal for Scientific Study of Religion* 7 (1968), pp. 157-177; del mismo autor, *Der*

la Edad Moderna, esto fue logrado por la teología monacal del siglo XII y por la perspectiva específicamente comercial frente a los bienes y servicios económicamente relevantes.

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas, se hace inmediatamente comprensible lo que une a estos dos desencadenadores del universalismo moderno. En ambos casos, se trata de un escalamiento, excepcional para la sociedad de entonces, de la diferenciación funcional del sistema. Se produce una diferenciación de segundo grado: dentro del sistema de la religión o del sistema económico del sistema de la sociedad. Al interior de los subsistemas de la sociedad, diferenciados funcionalmente en forma aún rudimentaria, surgen nuevamente sectores funcionalmente diferenciados que refuerzan la tendencia a la diferenciación funcional. Así, la teología monacal establece, desde el siglo XII, la medida de lo que debe ser la religión, lo cual dificultó los arreglos entre la religión, la política y la sociedad, contribuyendo a una mayor diferenciación del sistema religioso dentro de la sociedad. Así también, la valoración comercial de los bienes y servicios económicos, establece los parámetros de la producción y del sistema crediticio, lo que fuerza la diferenciación del sistema económico.

Dejando de lado su relevancia genética para el inicio del proceso social global de autorreforzamiento de la diferenciación funcional, estos ejemplos conducen también a perspectivas estructurales importantes en relación con nuestro tema. La distancia necesaria para la introducción y el sostenimiento de orientaciones universalistas, presupone un escalonamiento secuencial de las múltiples diferenciaciones funcionales y, con ello, un reforzamiento de la selectividad que sería inconcebible dentro de la inmediatez del mundo de la vida. Los ámbitos particulares que se diferencian funcionalmente se convierten, como entorno socialmente ya ordenado, en condición de posibilidad para otras diferenciaciones. De esta manera surgen, internamente, mayores improbabilidades, precondiciones que se

---

Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess, Frankfurt 1977.

enlazan con precondiciones ya filtradas. A través de la diferenciación múltiple, el sistema aumenta, intensifica y normaliza su improbabilidad evolutiva. En consecuencia, el logro incremental no consiste simplemente en una mera multiplicación de los diferentes tipos de roles o modos de comportamiento, ni en la mera división del trabajo, ni en una mera complicación. De modo correspondiente, el problema semántico no consiste tampoco en una mera *generalización* de símbolos que sean válidos para panaderos, peleteros, sastres o carpinteros, es decir, para todos los oficios o todas las «profesiones». Surge, más bien, un nuevo tipo de *universalismo*, que hace depender las operaciones del conocimiento y de la acción de los puntos de vista que regulan su propia aplicabilidad, su propia heurística, independizándose así de condicionamientos situacionales concretos.

Esta teoría de las condiciones socio-estructurales de las orientaciones universalistas cubre también el caso particular que nos interesa: aquellas delimitaciones problemáticas que expresan la unidad de un ámbito de objetos de una disciplina científica, y especialmente, la problematización del tipo «¿cómo es posible x (el objeto de la disciplina, como por ejemplo, conocimiento, acción, orden social, educación, etc.,.)?» Evidentemente, sólo se pueden alcanzar tales problematizaciones si, por lo pronto, se ha diferenciado un sistema de la ciencia dentro de la sociedad, y si además, dentro de ese sistema de la ciencia, se han diferenciado disciplinas particulares. En el caso de la sociología y de la posición particular de la teoría de Parsons, pero igualmente en el caso de la ciencia de la ciencia y de la posición particular de los esfuerzos epistemológicos,[140] se puede inferir adicionalmente que el movimiento de diferenciación ha ido más allá de la diferenciación de dos niveles del sistema, mostrando claros síntomas de un esquema de tres niveles. El interés en las preguntas fundamentales, se convierte, dentro de una disciplina, en un interés particular. La pregunta acerca de una teoría general que

[140] Cfr. también como interpretación paralela para el caso de la «teoría del derecho», Niklas Luhmann, "Selbstreflexion des Rechtssystems: Rechtstheorie in gesellschaftstheoretischer Perspektive", *Rechtstheorie* 18, (1979), pp. 237 - 255.

sea adecuada a cualquier objeto, también «al objeto» de la disciplina, le interesa solamente a pocos investigadores, quienes tratan el estado de la investigación, la conciencia del problema, las tendencias de la crítica y, sobre todo, la «conciencia de la sociedad» sobre su disciplina, como su entorno particular. En qué medida los sociólogos abordan, sea de manera típica o controversial, la sociedad que los rodea, así como las exigencias de cientificidad, es decir, en qué medida los sociólogos son miembros de la sociedad y del sistema científico, se convierte, para la elaboración de una teoría general, en una estructura prefiltrada del entorno, frente a la cual es posible tomar distancia. Sólo así se alcanza la libertad de orientar el trabajo de una teoría general hacia las restricciones internas de su diseño teórico.

Visto de modo puramente fáctico, ha crecido nuevamente, desde los tiempos de la sociología de los clásicos, la diferenciación interna sobre bases funcionales. Mientras los clásicos, en el curso de la primera diferenciación de la sociología como disciplina científica particular, podían tener aún la idea de que las bases conceptuales de la sociología como ciencia de la sociedad, podían reivindicar, a la vez, relevancia social (eventualmente también relevancia moral o política), y encontrar así un consenso disciplinario interno, parece disolverse en la actualidad esa suerte de síntesis de esperanzas, pretensiones y esfuerzos. Las células vitales de la gran teoría ya han sido más fuertemente diferenciadas y protegidas frente al reconocimiento disciplinario y mucho más frente a la relevancia social. Existe dentro de esta teoría, por una parte, una arquitectura singular que contrarresta, por medio de las limitaciones inmanentes a la teoría, las amplias ambiciones de una síntesis que disuelve todas las estructuras a través de la pregunta «¿cómo es posible el orden social?». Y existen, por otra, singulares mecanismos de defensa frente al resto de las comunidades de especialistas, que van desde la crítica metodológica, al rechazo político, a las citas selectivas y hasta a la utilización puntualmente interesada.

Dado que la diferenciación funcional es una condición de la especialización y la especialización es una condición del rendimiento, se puede suponer que esta **insulation** claramente reconocible no

se puede atribuir sólo a la particular estructura teórica de Parsons, sino que pertenece a los costos que típicamente se deben pagar por la condición de posibilidad de semejantes desarrollos teóricos. La adjudicación de la reflexión a los sujetos había encubierto este problema. La distancia necesaria para una reflexión que tematice la propia identidad del sistema, parece ser alcanzable, en realidad, sólo mediante una profundización del proceso de diferenciación interna de ese mismo sistema. En todo caso, la situación actual de la sociología no ofrece ningún otro punto de apoyo para una evaluación distinta. Los movimientos superficiales de derrotismo teórico o las reminiscencias históricas en dirección a Marx o Weber ratifican más bien el diagnóstico aquí propuesto.

Si este análisis es acertado, entonces se derivan consecuencias para la estructura semántica de aquellas teorías que aún pueden retomar y procesar esta problematización, bajo estas condiciones de posibilidad. Semejantes teorías deben poder reflejar las limitaciones que, justamente, son consecuencia de las condiciones de posibilidad del orden social. Por decir así, deben poder comprender también su propio destino social, científico y sociológico.[141] Esto no se debe entender como dar a la esoteria el rango de principio para inmunizarse contra la crítica. Así conceptualizaría y describiría el entorno la teoría universal (sin notar también que, desde su perspectiva, esto sería una estrategia de inmunización). La teoría misma, en cambio, tendría que plantearse la tarea de desarrollar un marco conceptual que cubra también esta reflexión, y con su ayuda, intentar contrarrestar su extrema improbabilidad con mayores esfuerzos respecto a su capacidad de enlace.

[141] Como ejemplo de un semejante análisis autorreferencial empírico, véase Jonathan R. Cole/Harriet Zuckermann, "The Emergence of a Scientific Speciality: The Self-Exemplifying Case of the Sociology of Sciene", en: Lewis A. Coser (ed.), *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, New York 1975, pp. 139-174.

XII

Las investigaciones en el ámbito de la historia de las ideas y de la sociología del conocimiento no han ayudado a descubrir la teoría correcta. No han respondido a la pregunta «¿cómo es posible el orden social?». Este resultado no logrado corresponde a la suposición que habíamos anticipado: que un planteamiento de la pregunta de este tipo sólo sirve a la autoprovocación continua de la investigación. De todos modos, la digresión hacia la historia de la teoría y sus correlatos socio-estructurales no nos dejan sin líneas directrices. En la perspectiva de la dimensión socio-estructural nos conducen a la posibilidad de repetir la diferenciación funcional dentro de sí misma, es decir, a la posibilidad de diferenciar los esfuerzos teóricos fundamentales dentro del sistema de la ciencia, dentro del sistema de la sociedad. Si pretende hacer transparente para sí misma esta posibilidad, y teóricamente utilizable, entonces la teoría debe orientarse a la autorreferencia, ya que percibe la condición de su posibilidad sólo a través del autoposicionamiento dentro de los sistemas a los que pertenece. Del análisis socio-estructural se percibe la necesidad de romper tanto con los conceptos jerárquicos como con la teoría del sujeto. En último término, se alcanza una teoría autorreferencial «sin propiedades», es decir, sin una semántica socio-estructural previamente determinada, pero que, no obstante, tiene algunas indicaciones para su construcción. Por ello, nos queda la tarea de seguir aquellas indicaciones de construcción que son conciliables con semejante autoubicación dentro de la sociedad, y como hilo conductor para ello nos sirve la pregunta de cómo puede ser reespecificada la delimitación del problema «¿cómo es posible el orden social?» (¡Nótese el doble «cómo»!).

La tradición que hemos analizado ha transformado el problema fundamental mediante un esquema de descomposición en problemas parciales más manejables. Distinguió entre la unidad del cuerpo social y las relaciones sociales «amistosas». Aún en la actualidad se procede, correspondientemente, por dos vías, aunque de manera menos indicativa y con más conciencia del problema con menos conceptos relativos al objeto y con mayor perspectiva relacional. Por un lado, existe la esfera problemática de la relación entre individuo y colectividad, por otro, la teoría de la interacción, con la tendencia a ir más allá de la co-presencialidad para ofrecer una teoría general de la relación de ego y alter.

Con la traducción de este esquema de descomposición a la conceptualización teórica sistémica, se está obligado a distinguir entre los sistemas de personas y los sistemas sociales. Dado que ambos tipos de sistema presuponen un entorno, las personas pertenecen al entorno de los sistemas sociales y los sistemas sociales al entorno de las personas. Se llega así al problema de la pluralidad de referencias sistémicas. No obstante que con la selección de una referencia sistémica siempre se considera teóricamente el mundo como un todo, ya que aquello que no pertenece al sistema se considera como entorno, la teoría acepta simultáneamente también un punto de partida selectivo, y con ello, las autorreducciones y las reducciones del entorno (que entonces pueden ser funcionalmente analizadas o «cuestionadas críticamente»). Tampoco se excluye la posibilidad de partir de otras referencias sistémicas.

Nos detendremos, por ahora, en este lugar. Cada paso adelante obliga a optar por una referencia sistémica, por ejemplo, por el sistema social, conduciéndonos al tradicional dualismo de descomposición. Es decir, ya en este lugar se decide sobre la reespecificación del problema fundamental y, posiblemente, nos podemos equipar mejor para esta decisión si analizamos algo más detalladamente el problema de la pluralidad de las referencias sistémicas.

Formulado de manera más exacta, se trata de una pluralidad de referencias de sistema-entorno (y en este sentido: de posiciones dentro del mundo). Aquello a que refiere la referencia es, por lo

tanto, en sí mismo, un objeto relacional. Un gradiente de complejidad es constitutivo de esta relación fundamental entre sistema y entorno, de modo que el entorno es siempre más complejo que el sistema y, consecuentemente, (visto desde el sistema) exige otras formas de identificación de su unidad y reducciones más precisas, por ejemplo, más altos umbrales de indiferencia. Esto significa, a la vez, que otros sistemas pueden ser ubicados dentro del entorno de otra manera que dentro del sistema mismo. Formulado de otro modo, la diferenciación del entorno es posible de manera más abierta que la diferenciación del sistema. Esta última debe presuponer, por ejemplo, que los límites exteriores del sistema global sean también límites exteriores para los sistema parciales, es decir, que los sistemas parciales puedan distinguir un «entorno interno» del entorno exterior del sistema global.[142]

En relación con el entorno, en cambio, se puede y debe presuponer que dentro del entorno existen sistemas, cuyo entorno no puede ser regulado por el sistema de referencia. Dentro del entorno de un sistema existen sistemas, que ni siquiera conocen al sistema del que partimos, en cuyo entorno, por tanto, nuestro sistema no es conocido, e incluso, ni siquiera reconocible. Se sigue además de este supuesto de asimetría que un sistema puede volver a encontrarse con su entorno dentro del entorno de los sistemas de su entorno pero, por decir así, microscópicamente disminuido, como uno de los muchos sistemas del entorno que pueden tener importancia para el sistema

[142] Ejemplo: Para el sistema político, el respeto por la propiedad privada significa otra cosa que el mantenimiento físico o la modificación de los objetos, *aunque* son evidentes sus conexiones, y la intención de intervenir el estado de los objetos puede dar motivo para «expropiarlos». Sin embargo, la intervención misma, por ejemplo, el comienzo de la construcción de una carretera, no es *la expropiación*. Considerarlo de esta manera sería un error jurídico y político (lo que, a su vez, significa: una directriz interna del sistema para continuar el procesamiento). La diferencia tiene claramente un sentido de filtración: el entorno interior del sistema social permite a cada subsistema sólo una pequeña parte del procesamiento del objeto que son posibles de acuerdo a las circunstancias del entorno exterior, en este caso, físico.

en su entorno. En otras palabras, no se trata simplemente de relaciones reflejas, como han sido supuestas en la teoría de la percepción intersubjetiva; o se deberían suponer espejos de distorsión que se achican mutuamente para permitir que aparezca en el espejo, junto al otro espejo, también otras cosas que puedan volver a reflejarse.

Este análisis es de validez general e independiente de la circunstancia de si se trata de sistemas personales o sociales. Se encuentra, por lo tanto, antes de cualquier posible descomposición del problema fundamental «¿cómo es posible el orden social?». Dentro del mismo nivel de abstracción, se puede dar un paso adelante en dirección a una teoría de la *interpenetración* de los sistemas. Este concepto se define aquí de manera singular.[143] Designa una relación entre sistemas que, a diferencia de lo que ocurre con la diferenciación sistémica, permanecen como entorno uno para el otro. Sin embargo, *ponen a disposición la complejidad propia y la variabilidad del sistema interpenetrante para la construcción de otro sistema.* La complejidad propia de un sistema es el resultado de su estructura y de sus relaciones con el entorno, es construida y empleada dentro de su entorno y conservada mediante su entorno. Por otra parte, dentro de este entorno, el sistema que recibe la interpenetración puede tener una significación mayor o menor. Así interpenetran las personas a la sociedad, mientras que la sociedad es, por su parte, un entorno indispensable para la vida de las personas. Pero las personas no son nunca subsistemas de la sociedad, no se generan en el proceso de diferenciación social.[144]

La función de la interpenetración ya ha sido descrita. Consiste, por así decir, en el suministro compacto de complejidad y de capacidad de reducirla bajo las perspectivas propias de la relación sistema / entorno. El sistema que recibe la interpenetración queda eximido

[143] Cfr. Niklas Luhmann, "Interpenetration: Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme", *Zeitschrift für Soziologie* 6, (1977), pp. 62-76.

[144] Una antigua comparación, ya utilizada en los *Vindiciae contra tyrannos* es que una casa está dividida en habitaciones, sin embargo, no en piedras, tablas, clavos. Asimismo, una sociedad está dividida en estamentos, no en individuos. Cfr. Ernst Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca,* Karlsruhe 1955, p. 179.

de las tareas correspondientes. Experimenta la interpenetración, en cambio, como contingencia, como indeterminación estructural de sus elementos, como inestabilidad, como obligación a la modificación continua y, con todo esto, como tiempo. Surgen así, para este sistema, limitaciones en relación con las estructuras aún posibles: deben ser compatibles con la contingencia y el tiempo, es decir, se deben mantener constantes dentro del cambio y a través del cambio. Con ello, alcanzan la posibilidad de conectar sus estructuras a los equilibrios alcanzados entre estabilidad y cambio. La variación forzada –y aquí se puede decir ciertamente: la vida– les otorga una complejidad relativamente más alta en relación a su entorno, si logran construir una estructura apropiada para ello.

La interpenetración es un concepto simétrico. No sólo las personas interpenetran a los sistemas sociales, sino que también, de modo recíproco, los sistemas sociales a las personas. La propia complejidad y dinámica de los sistemas sociales se transfiere a las personas como experiencia acumulada, dándoles motivo para desarrollar actitudes defensivas frente a la contingencia e inseguridad. Una consecuencia de esta perspectiva es que los sistemas personales y sociales se pueden influenciar mutuamente sólo a través de la utilización de los correspondientes procesos autorreferenciales y sólo de manera estructuralmente específica.[145] Influyen sobre los procesos de la conciencia o de la comunicación del correspondiente tipo de sistema, es decir, nunca producen efectos sin la co-causalidad de las estructuras y procesos del sistema influenciado y están, en este sentido, sujetos a sus límites de lo posible. Esto es, a la vez, una condición estructural previa para mutuas objetivizaciones. Si fuese de otra manera, las personas y los sistema sociales no se podrían comprender mutuamente como diferentes, dado que lo contrapuesto estaría entonces inmediatamente conectado con la propia organización autorreferencial.

[145] En el sentido de Humberto R. Maturana, "Cognition", en: Peter M. Hejl/Wolfram K. Köck/Gerhard Roth (eds.), *Wahrnehmung und Kommunikation*, Frankfurt 1978, pp. 29-49 (32).

Mientras estas reflexiones tienen todavía una aplicación muy amplia y podrían ser válidas también, por ejemplo, para la relación entre células y organismos o para la relación entre los sistema fisiológicos y la personalidad conscientemente controlada, limitaremos las siguientes consideraciones sobre la interpenetración al ámbito de los sistemas personales y sociales, para formular así una mirada más cercana. La interpenetración presupone que los sistemas se distinguen y que, a pesar de ello, se traslapan, lo que significa que tienen algo en común. Este «algo» podría ser, en el caso de los sistemas personales y sociales, las *acciones* individuales. Una persona interpenetra con sus acciones individuales a este o aquel sistema social. Y viceversa, aquella cantidad de acciones que constituye un sistema social, se genera solamente debido al hecho de que una pluralidad de personas se pone a disposición con sus acciones. La diferencia de los sistemas se mantiene. Se muestra en el hecho de que una y la misma acción tiene una selectividad diferente con referencia al sistema personal y al sistema social, a los que pertenece. Esto significa que el repertorio del que la acción escoge se diferencia según el potencial del sistema «desde el cual» se realiza la selección. Además, las secuencias de las acciones que otorgan sentido (acciones precedentes y acciones subsecuentes) son distintas si se ajustan a la secuencia de las acciones de una persona individual (después de haber realizado un aporte significativo, se recuesta satisfecha en el sillón y prende un cigarro) o a la secuencia dentro del sistema social (se sigue negociando, otros se oponen). En otras palabras, las acciones son elementos (acontecimientos) temporalizados con diferentes pasados y futuros, dependiendo del sistema. Las acciones requieren correspondientemente, en ambos tipos de sistema, de distintos procesos para poder producir conexiones selectivas: en los sistema personales, conciencia, y en los sistema sociales, comunicación. No obstante, a pesar de su múltiple pertenencia sistémica, las acciones pueden ser identificadas unitariamente como elementos. Pero ¿cómo es posible una identificación unitaria, a pesar de la selectividad y del secuenciamiento diferentes? El problema «¿cómo es posible el orden social?» parece con esta pregunta

alcanzar su cima, cuando se reespecifica nuestro problema fundamental a través de la teoría de sistemas.

Aquello que determina y delimita la unidad de una acción, se puede contestar sólo por la indicación de su sentido. Por lo tanto, en la relación entre las personas y los sistemas sociales, la interpenetración es posible sólo por la atribución de sentido. Con ello, se nos remite a una categoría más general, dado que no sólo las acciones tienen sentido.

El sentido es la categoría más general accesible para los sistemas personales y sociales, más general que la posición y la negación, ya que las operaciones de afirmar y negar tienen sentido, por su parte, sólo con referencia a lo que tiene sentido. El sentido representa, para este ámbito de sistemas personales y sociales (al cual pertenecemos nosotros mismos), la forma de procesar la experiencia como tal y, por ello, para la teoría (que tales sistemas elaboraran sobre sí mismos y sobre otros), un concepto que no admite diferencias. Todo aquello que pudiera ser una diferencia, puede ser solamente indicado con sentido y tiene, a su vez, sentido. Por ello, se debe partir del concepto de sentido o regresar a él, si se trata de los problemas antes bosquejados de la pluralidad de las referencias sistémicas y de la interpenetración.

Un análisis más exacto de aquello que se experimenta como sentido, puede mostrar de hecho (y, en esta medida, «verificar fenomenológicamente») *que el sentido, como forma irrecusable de procesar la experiencia, está orientado al problema de la pluralidad de referencias sistémicas, bajo las condiciones de la interpenetración* (aquí, de los sistemas personales en los sociales).

Formulado de manera aguda, el sentido está determinado por la indeterminación. El sentido colma todo aquello que se experimenta como multiplicidad de remisiones a otras posibilidades. (Entre estas remisiones se encuentra siempre también la posibilidad de regresar al sentido inicial, por lo menos, de recordarlo y de reactivarlo para otras cosas). Por lo tanto, el sentido presenta un excedente de posibilidades y, en esta medida, una redundancia para todo sistema. Cada paso siguiente más allá de la pura facticidad del ahora, es una selección,

cuyo sentido involucra el hecho de que también podría ser de otra manera. Entonces, se experimenta como contingente también aquello en que se concentra fácticamente el momento, ya que se recuerda referencialmente hacia atrás que se ha alcanzado esta experiencia, momentáneamente actual, a través de selección.[146]

Ahora bien, precisamente esta estructura del excedente de posibilidades parece estar orientada hacia aquella situación recién analizada, dentro de la cual varios sistemas se perciben mutuamente como parte de su entorno. En tales circunstancias, el sentido actúa como mediador. Su apertura con respecto a un «etcétera» representa «el» entorno que todos los sistema son, como entorno de otros sistemas, para los otros y para sí mismos. Las posibilidades de enlace representan selecciones específicas, que pueden resultar para cada sistema de manera distinta y, a pesar de ello, referidas mutuamente con sentido. Nos sentamos a la mesa, uno en éste y, por ello (!), el otro en el otro lado, para jugar ajedrez. Dado que las figuras se tambalean, porque la mesa tambalea, traigo un pedazo de cartón para colocarlo debajo de una de la patas. Mi compañero interrumpe mientras tanto el juego (con lo que yo había contado) - etcétera. El sentido de las cosas, sucesos y acciones presenta siempre más de lo que es actualizado. También se podría evitar el tambaleo si uno no se apoyara en la mesa durante el juego. Sin embargo, esto requeriría más disciplina en las personas y la integración de esta disciplina en el sistema social del juego. Es decir, que en el sentido de los objetos, sucesos y acciones están incluidas referencias a la sobrecarga y aligeramiento de los sistemas, a situaciones futuras, a pasados futuros, etcétera. A través del sentido, se abre a todo sistema un espacio de operación, caracterizado por el hecho de que, para otros sistemas, es él mismo y, no obstante, otro espacio de operación. Este «mismo y, no obstante, otro» es sólo posible en razón de la estructura fundamental de excedente y selección, que en el sentido se presenta como momentánea unidad.

[146] Como se sabe, la así llamada filosofía existencial ha intentado meter un gancho justamente en la facticidad actual, para desde él salir del mero sentido de la vida cotidiana. Pero si esto se observa, no deja de haber sentido.

Aquello que respecto al sentido es comprensible y describible fenomenológicamente como excedente de remisiones, redundancia, contingencia, es funcional desde la perspectiva teórico sistémica en referencia a una situación problemática en la cual una pluralidad de sistemas se perciben recíprocamente como sistemas-dentro-de-un-entorno. La mera presión de selección de un entorno excesivamente complejo no conduce todavía (o en todo caso solamente de forma muy rudimentaria), como se puede observar en organismos de todo tipo, a la génesis del sentido. El sentido es, en otras palabras, el producto evolutivo de una situación que él mismo recién hace posible, lo que significa, en otras palabras, que la génesis del sentido se puede «explicar» sólo desde la perspectiva de la teoría de la evolución.

Así como la fenomenología del sentido puede aclarar cómo pueden establecerse vínculos entre una pluralidad de relaciones de sistema / entorno, se puede mostrar también a la inversa, que la indeterminación autorreferencial del sentido que cubre todo lo posible, puede ser reespecificada de tal manera que resulta un mundo estructurado, discreto, capaz de establecer operaciones de enlace, sólo bajo la condición de una pluralidad de perspectivas sistémicas, accesibles las unas para las otras respectivamente como entorno. Se podría decir que el sentido es «reificado»[147] debido a que una pluralidad de sistemas trata de lograr algo con él y, para ello, debe coordinar usos selectivos. Así, por ejemplo, se sincroniza el tiempo de tal modo que los sistemas puedan operar dentro del mismo arco de tiempo y que ninguno de ellos pueda adelantarse hacia el futuro o quedarse en el pasado. Con ello queda asegurado que también mañana y pasado mañana se podrá comunicar en un presente que será entonces presente para todos, y que esto se debe tomar ya en consideración desde ahora. Recién de este modo se pueden generar además dependencias objetivizadas, que no sólo se experimenten como correlato de los movimientos propios, sino que los controlen y que,

[147] Véase la utilización de «reification» en Gordon Pask, "Revision of the Foundations of Cybernetics and General Systems Theory", en: *VIIIth International Congress on Cybernetics 1976*, Proceedings Namur 1977, pp. 83-109 (89).

en cierta medida, ofrezcan fórmulas objetivas para el común manejo del sentido. Y, finalmente, todo sistema alcanza recién así la posibilidad de experimentar algo en relación consigo mismo, teniendo en cuenta que lo mismo, en relación con otros sistemas, significa algo distinto. Apenas con el trasfondo de esta estructura del mundo se genera un «flujo de información», dentro del cual queda asegurado el permanecer idéntica de la información al pasar por cambiantes perspectivas de comprensión.

La quinta esencia de este ajuste hacia el sentido es que, por su intermedio, se hace prescindible la hipótesis de un sistema omnicomprensivo, dentro del cual todos los sistemas son sistemas parciales. Los sistemas personales y sociales no se mantienen juntos por medio de un súper sistema global: ni por medio del orden cosmológico de su naturaleza, ni tampoco por medio de un **general action system**. El lugar de la teoría donde esto estaba previsto, es ocupado ahora por el concepto de sentido, lo que significa por la imposición de una coordinación abierta y flexible.

Esta disolución de los antiguos supuestos sobre la naturaleza y el cosmos, la especie humana, el derecho natural, sobre el dominio o el consenso de valores, esta disolución de la presupuesta sistematicidad del todo, exige un esfuerzo analítico mayor en relación con el problema del sentido. Se podría decir también: en relación con los problemas resultantes cuando la complejidad se presenta como sentido.[148] Apenas en referencia a ello se puede preguntar qué diferencias existen entre las relaciones persona-a-persona y las relaciones persona-a-sistema social. La particularidad de las relaciones persona-a-persona consiste en el hecho de que necesariamente generan comunicación, y a través de comunicación (selectiva), sistemas sociales. Precisamente esta posibilidad de generar y reducir complejidad emergente, está ausente en la relación de los sistemas personales con los sociales. En tal relación no existe ninguna metaemergencia. No está disponible la solución, posible para las relaciones interper-

[148] Un ejemplo de análisis relacionados es Ph. G. Herbst, *Alternatives to Hierarchies*, Leiden 1976.

sonales, de trascender hacia otro tipo de orden. En esta medida, la relación entre sistemas personales y sociales ofrece sus propios problemas, que pueden ser atendidos por medio de sistemas sociales especiales (sin embargo, sólo por medio de sistemas sociales), o que pueden urgir a los sistemas sociales a crear más espacio para la personalidad individual, o a permitir también, *dentro* del sistema social, comunicación sobre la relación de las personas *con* el sistema social. La antigua distinción entre la amistad y la sociedad, entre las relaciones interpersonales y las relaciones de los individuos con el colectivo, no se vuelve, por ello, de ninguna manera obsoleta. Sin embargo, no se introduce como primaria descomposición del problema, sino que se retoma dentro del marco de una analítica, en la cual ya se han introducido considerables avances conceptuales y teóricos.

Si ponemos nuevamente una atención más fuerte en la interpenetración, se puede aclarar complementariamente cómo se subdividen las remisiones de sentido en una dimensión objetual, una temporal y una social. La dominante dimensión objetual, que resulta del hecho que las remisiones son siempre remisiones a lo otro, obtiene adicionalmente un aspecto temporal, dado que la complejidad de sistemas interpenetrantes puede estar disponible sólo en expresiones temporalmente cambiantes, de modo que el sistema superior se puede constituir sólo por encima de las diferencias de tiempo. Esto vale ya para la formación fisiológico-psicológica del hombre mismo. **La condition humaine: inconstance, ennui, inquiétude.**[149] Es válido, en mayor medida, en la forma de una dimensión de sentido que puede presentar simultáneamente la presencialidad del futuro y del pasado dentro del presente, cuando los sistemas personales interpenetran en los sociales, dado que los sistemas sociales se pueden formar sólo cuando las diferentes estructuras temporales de la «vida interior» de las personas se entrelazan y se hacen accesibles, las unas para las otras[150] (de lo contrario se podría *prever* que todo se hace

[149] Pascal, *Pensées* 199 (*Oeuvre*, ed. de la Pléiade, Paris 1950, p. 874).

[150] Fundamental Georg H. Mead, *The Philosophy of the Present*, Chicago 1932.

nuevamente divergente). Finalmente, se establece en forma paulatina dentro de la evolución social,[151] con ayuda de los sistemas sociales, una posición especial para la dimensión social, a saber, una remisión, comprensible en todo sentido, a aquello que las otras personas piensan y sobre lo cual pueden reaccionar.

Si se puede presuponer una pluralidad de referencias sistémicas en relación con la interpenetración, se hace comprensible que el sentido no está dado simplemente como una cantidad redundante de remisiones, sino como una cantidad estructurada en varias dimensiones. Dicho de manera abreviada, la dimensión objetual presenta a la realidad, la dimensión temporal a la condición de la interpenetración, la dimensión social, en cambio, a aquello que como perspectiva del entorno de los sistemas interpenetrados, co-constituye el sentido.

En conexión con ello, se podría demostrar que estas dimensiones del sentido se desarrollan en el transcurso de la evolución de la sociedad, es decir se diferencian, y que dentro de este decurso se reformula y cambia la semántica. Esta transformación está correlacionada con el incremento de la complejidad social.[152] Además, y también esto es una estructura-envolvente, cada una de estas dimensiones articula un doble horizonte y un esquematismo binario, que deja indeterminados los comportamientos de enlace y, a pesar de ello, los preestructura, es decir, da un carácter decidible al sentido actualmente disponible.[153] No obstante, en este lugar nos debemos conformar con la referencia a sus posibilidades de elaboración. Para el tema aquí discutido, se debe anotar solamente que con los análisis insinuados se pueden lograr considerables rendimientos teóricos, sin que se tenga que optar de antemano a favor del sentido del esquema clásico de descomposición de la sociología y de sus precursores. Naturalmente, también este procedimiento dependerá de decisio-

[151] Cfr. por ejemplo, Jean Cazeneuve, "La connaissance d'autrui dans les sociétés archaiques", *Cahiers internationaux de Sociologie* 25 (1958) pp. 75-99.

[152] Cfr. *Gesellschaftliche Struktur und semantische.* "Tradition", en: tomo I, pp. 9-71 (35 ss.).

[153] Sobre esto, Niklas Luhmann, "Schemantismen der Interaktion", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31 (1979), pp. 237-255.

nes teóricas revisables paso a paso, con las que se reformula y reespecifica el problema fundamental. Sin embargo, la forma de la reespecificación no es la de un diseño disyuntivo de subproblemas, de los que se puede tratar sólo con prescindencia del otro. Recién dentro de una cantidad enriquecida de pre-decisiones teóricas, se presenta la pregunta desde cuál referencia sistémica se efectúan los análisis concretos. Para la macrosociología su referencia puede ser entonces la sociedad, mientras que la microsociología tematiza la interacción entre los presentes.

Con los medios teóricos aquí señalados se logran, por tanto, decisiones de reespecificación enriquecidas. Esto significa que la pregunta acerca del «¿cómo?» no puede ser contestada con un simple «¡así!». Visto desde la respuesta, ya no se trata del **«Hobbesian problem of order»** (Parsons). Mirado en retrospectiva, también es evidente que la tradición había alcanzado respuestas simples y directas, por el hecho de que trasladaba el problema de la relación entre los hombres hacia lo ético o lo privado, y que definía a la sociedad a través de su subsistema dominante, primero el político, luego el económico. Con ello, se enlazaba la solución teórica del problema con los esfuerzos de reflexión de la sociedad misma.[154] Sin embargo, este modo de tratar el problema quedó superado con el establecimiento de la sociología. Pero aún falta la teoría que pueda fijar el problema fundamental y traducirlo por medio de pequeños pasos controlables a programas de investigación.

Por lo tanto, cualquier respuesta a la pregunta «¿cómo es posible el orden social?» se debe repartir en diferentes partes de la teoría. Se podría decir como respuesta: a través del sentido. Se podría decir, por medio de la formación de sistemas sociales, que se pueden mantener estables, durante algún tiempo, en el límite de un entorno más complejo. Se podría decir: mediante la evolución socio-cultural. Con cada una de estas respuestas se insinúan otros pasos a trabajar.

[154] Véase Niklas Luhmann, "Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems", en: del mismo autor, *Soziologische Aufklärung*, tomo II, Opladen 1975, pp. 72-102.

A pesar de ello, la pregunta fundamental continúa siendo una sola pregunta: la problematización de la unidad constituyente de la disciplina. Y esto se muestra en el hecho de que los pasos de la respuesta hacen referencia uno al otro, recíprocamente, y de que debe ser posible coordinarlos entre sí, dado que cada uno es incompleto y requiere de complementación.

El texto que se ofrece a continuación es una verdadera joya de la teoría sociológica. Hasta Kant, sostiene Luhmann, la teoría sociológica se logró fundamentar sólo con relación a su plausibilidad, es decir, al grado de correspondencia e isomorfismo que una mayoría podía observar y acreditar entre la forma de la organización de la sociedad y la forma de organización de la teoría. Ello habría sucedido utilizando la teoría, alternativamente, de tres recursos básicos de carácter axiomático que, como tales, no requerían fundamentación: una *petitio principii*, por ejemplo, la afirmación: "existe la comunidad"; una metáfora, por ejemplo, la fusión de conciencias o intersubjetividades como en el concepto de "conciencia colectiva" de Durkheim y, finalmente, el uso de un modelo social conocido, por ejemplo, el contrato, para aplicarlo a la sociedad en su conjunto, hablando de ella como el resultado de un contrato social. Pero desde Kant existe una nueva posibilidad de fundamentación determinada por su famosa pregunta "¿cómo es posible conocer?", que indaga acerca de las condiciones de posibilidad tanto del conocimiento puro, referido a la filosofía y las ciencias; como del conocimiento práctico, referido a la moral y las costumbres; como del juicio. Esta nueva forma de preguntar, que tanto influyó en la filosofía postkantiana, no tuvo, sin embargo, el mismo impacto en las ciencias sociales que, en general, siguieron utilizando la construcción axiomática ya mencionada, con la sola excepción de Georg Simmel, quien fue el único que elaboró un excurso con el título *¿Cómo es posible la sociedad?*.

Había que esperar una inteligencia como la de Luhmann, acostumbrada a pensar en las condiciones de posibilidad de los fenómenos sociales, para que esta preciosa herencia teórica pudiera reactualizarse. Como había indicado Simmel, la pregunta kantiana sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento bien podía extenderse, en el caso de las ciencias empíricas, a sus respectivos ámbitos fenoménicos. Así, la pregunta ¿cómo es posible el orden social? debería poder mostrar también su fecundidad en el ámbito de la fundamentación de la teoría sociológica; es esto lo que logra magistralmente el texto de Luhmann.







www.herder.com.mx